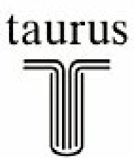

«Un recorrido fresco y divertido por la historia de la filosofía.»
THE NEW YORK TIMES BOOK REVIEW
EL LIBRO DE LOS FILÓSOFOS MUERTOS
SIMON CRITCHLEY
taurus

Simon Critchley

El libro de los filósofos muertos

Traducción de Alejandro Pradera

taurus



SÍGUENOS EN

megustaleer

 @megustaleer

 @tauruseditorial

 @megustaleer

Penguin Random House Grupo Editorial

Si yo fuera un hacedor de libros, haría un registro comentado de las distintas muertes; quien enseñara a los hombres a morir les enseñaría a vivir[1].

Montaigne, «Que filosofar es aprender a morir»

INTRODUCCIÓN

Este libro parte de una simple suposición: lo que en la actualidad define la vida humana en nuestro rincón del planeta no es sólo un miedo a la muerte, sino un *terror* desbordante a la desaparición. Es un pánico ante la inevitabilidad de nuestra defunción, con sus perspectivas futuras de dolor y posiblemente de sufrimiento sin sentido, como ante lo que hay en la tumba, más allá de nuestro cuerpo encerrado en una caja claveteada y entregado a la tierra para que se convierta en pasto de los gusanos.

Por un lado se nos anima a negar el hecho de la muerte y a lanzarnos de cabeza a los placeres aguados del olvido, de la intoxicación, y a la estúpida acumulación de dinero y de posesiones. Por otra parte, el terror a la muerte nos empuja ciegamente a creer en las formas mágicas de la salvación y en las promesas de inmortalidad que ofrecen ciertas variedades de la religión tradicional y muchas patrañas *New Age* (y algunas bastante más anticuadas). Parece que vamos buscando o bien el consuelo transitorio del olvido momentáneo o bien una redención milagrosa en la otra vida.

En marcado contraste con nuestro intoxicado deseo de evasión y huida, el ideal de la muerte filosófica tiene esa capacidad de abrirnos los ojos. Como dice Cicerón, y ese sentimiento era axiomático para la mayor parte de la filosofía antigua y resuena a lo largo de las épocas, «filosofar es aprender a morir». Desde este punto de vista, el principal objetivo de la filosofía es prepararnos para la muerte, proporcionarnos una especie de formación para la muerte, fomentar una actitud hacia nuestra finitud que afronte —a vida o muerte— el pánico a nuestra desaparición sin ofrecer promesas de un más allá. Montaigne menciona la costumbre de los antiguos egipcios, quienes, durante sus elaborados banquetes, hacían traer una gran efigie de la muerte —a menudo un esqueleto humano— a la sala del ágape, acompañada de un

hombre que exclamaba ante los comensales: «Bebed y sed felices, porque cuando estéis muertos estaréis así».

Montaigne extrae la siguiente moraleja de su anécdota egipcia: «De modo que me he acostumbrado a tener la muerte continuamente presente, no sólo en mi imaginación, sino en mi boca».

Filosofar es, pues, aprender a tener la muerte en la boca, en lo que uno dice, en lo que come y en la bebida que degusta. Así es como podríamos empezar a enfrentarnos al terror de la muerte, ya que, en última instancia, es el miedo a la muerte lo que nos esclaviza y nos empuja a la inconsciencia provisional o bien a un anhelo de inmortalidad. Como dice Montaigne: «Quien ha aprendido a morir ha desaprendido a ser un esclavo». Es una conclusión asombrosa: la premeditación de la muerte es nada menos que la anticipación de la libertad. Intentar escapar a la muerte es, por tanto, seguir cautivos y huir de nosotros mismos. La negación de la muerte es el odio a sí mismo.

En la antigüedad era un lugar común pensar que la filosofía aporta la sabiduría necesaria para afrontar la muerte. Es decir, que el filósofo mira a la muerte a la cara y tiene la fuerza necesaria para decir que no es nada. El modelo original de semejante muerte filosófica es Sócrates, sobre el que volveré con más detalle. En el *Fedón* insiste en que el filósofo debe mostrarse alegre ante la muerte. De hecho, va más allá y dice que: «Los verdaderos filósofos hacen del hecho de morir su profesión». Si uno ha aprendido a morir filosóficamente, entonces el hecho de nuestro fallecimiento puede afrontarse con autocontrol, serenidad y valentía.

Esa sabiduría socrática encuentra una expresión aún más radical varios siglos más tarde en el estoicismo de Séneca, quien afirma que «el que no sepa morir bien vivirá malamente». Para él, el filósofo disfruta de una larga vida porque no se preocupa por su brevedad. Lo que intenta enseñar el estoicismo es «algo grande y supremo y casi divino», es decir, cierta tranquilidad y calma ante la muerte.

Séneca sabía de qué hablaba, ya que casi fue condenado a muerte por Calígula en el año 39 d.C. y fue desterrado por Claudio, acusado de adulterio con la sobrina del emperador en el año 41. Finalmente, cuando ya era la figura intelectual más importante del mundo romano y uno de sus administradores más poderosos, Nerón le obligó a suicidarse en el año 65. Séneca escribe, de forma profética:

> Yo sabía en qué pendenciera compañía me había puesto la Naturaleza. A menudo el estruendo de un edificio que se derrumba ha resonado junto a mí. A muchos de aquellos a quienes el foro, el senado y la conversación cotidiana juntaron conmigo se los llevó una noche, dividiendo las manos unidas en amistad. ¿Debería sorprenderme que los peligros que siempre me han rondado me alcancen a mí algún día?

Ahora bien, aunque la forma concreta de la muerte de los filósofos no siempre es tan noble como la de Sócrates o Séneca, yo quiero defender el ideal de la muerte filosófica. En un mundo donde la única metafísica en la que cree la gente es o bien el dinero o bien la ciencia médica, y donde la longevidad se valora como un bien incuestionable, no niego que se trata de un ideal difícil de defender. Sin embargo, estoy convencido de que la filosofía puede enseñarnos a estar preparados para la muerte, sin lo cual cualquier concepción y cualquier bienestar, por no decir cualquier felicidad, es ilusoria. Aunque pueda parecer extraño, mi constante preocupación en estas páginas aparentemente morbosas es el significado y la posibilidad de la felicidad.

En líneas muy generales, éste es un libro sobre cómo han muerto los filósofos a lo largo de la historia y sobre lo que podemos aprender de la filosofía acerca de la actitud idónea ante la muerte y la agonía. Mi esperanza, para hacerme eco de la cita inicial de Montaigne, es «hacer un registro comentado de las distintas muertes». Mi apuesta consiste en que aprender a morir también podría enseñarnos a vivir.

Permítaseme una advertencia y unas palabras sobre la forma de *El libro de los filósofos muertos*. El libro incluye breves, y en ocasiones brevísimas, entradas sobre diferentes filósofos, catalogando la forma de su muerte y a menudo relacionándola con sus ideas principales. La dimensión de las entradas varía de una frase o dos hasta el ensayo breve en el caso de los filósofos de mayor importancia, o de los que yo valoro particularmente. Por ejemplo, el lector encontrará comentarios más exhaustivos y recurrentes sobre figuras como Sócrates, Diógenes, Epicuro, Lucrecio, Zhuangzi, Séneca, Agustín, Tomás de Aquino, Montaigne, Descartes, Locke, Spinoza, Hume, Rousseau, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche. También he dedicado mucha atención a pensadores del siglo XX como Wittgenstein, Heidegger, Ayer, Foucault y Derrida. Las entradas están ordenadas cronológicamente desde

Tales en el siglo VI a.C. hasta la actualidad. Están subdivididas en una serie de capítulos que reflejan las principales épocas en la historia de la filosofía. No obstante mi cronología no será siempre exacta y el tratamiento de los filósofos no seguirá estrictamente el orden temporal, cuando ello me resulte útil para mis objetivos.

No he intentado describir cómo murieron *todos* los filósofos importantes. El ojo experto advertirá algunos huecos e indudablemente discrepará de muchas de mis opciones. Se han omitido algunos filósofos, bien porque no conseguí encontrar nada especialmente interesante que decir sobre sus muertes —como es el caso de Frege, de Gilbert Ryle o de J. L. Austin—, o bien porque sus muertes me parecían demasiado próximas —como en el caso de Richard Rorty—, que murió el 8 de junio de 2007, mientras yo acababa este libro. En pocas palabras, me he concentrado en los filósofos que me resultan más interesantes. Pero ésos ya son unos cuantos, aproximadamente 190.

Además de intentar cubrir muchas figuras principales y menores en la historia de la filosofía occidental, incluido un número espero que sorprendente de mujeres filósofas, el lector encontrará diversas alusiones a los santos, a los filósofos chinos clásicos, y a los filósofos medievales musulmanes y judíos, algunos de los cuales tenían fascinantes puntos de vista sobre la muerte (y de ellos, unos pocos murieron de forma espectacular).

Las entradas pueden leerse desde el principio hasta el final o picoteando aquí y allá. No tengo ninguna objeción a que el libro se utilice desordenadamente, pero tengo la esperanza de que, si se lee de principio a fin, surgirá una serie acumulativa de temas que darán como resultado el argumento específico de que la filosofía puede enseñarnos a morir, y, por consiguiente, a vivir.

Una vez le preguntaron a Matisse si creía en Dios. Él respondió: «Cuando estoy trabajando, sí». Digamos simplemente que este libro ha supuesto un montón de trabajo. Aunque mi investigación ha conllevado el manejo de una amplia variedad de fuentes literarias, he decidido no sobrecargar el texto con notas. El lector tendrá que confiar en mí. Quienes deseen remitirse a mis fuentes y descubrir más por su cuenta pueden utilizar la bibliografía anotada que hay al final del libro. A quienes busquen poner las cosas más en contexto

y necesiten más señales indicadoras en la historia de la filosofía y los filósofos les animo a consultar las páginas finales de esta Introducción.

Aprender a morir: Sócrates

Por convención se considera que la filosofía empieza con el proceso y ejecución de Sócrates, que fue condenado a muerte por las acusaciones falseadas de Meleto, Anito y Licón. Se formularon dos acusaciones contra él: corromper a la juventud de Atenas y negarse a reverenciar a los dioses de la ciudad. Según la versión de Platón, existe además una tercera acusación, que consistía en que Sócrates había introducido sus propios dioses «nuevos». Sea cual fuere la veracidad de esta última acusación, Sócrates siempre afirmó seguir su propio *daimon*, lo que Cicerón denominaba «algo divino»: un dios o un espíritu personal, aquello que uno tiende a considerar su conciencia. Sin embargo, el *daimon* de Sócrates no era ninguna «voz interior», sino una señal u orden exterior que le hizo parar en seco.

Se dice que la muerte de Sócrates es como el juicio político de escarmiento y ejecución de un disidente inocente a manos de un Estado tiránico. Sin embargo, no debe olvidarse que Sócrates contaba con algunos personajes bastante reaccionarios entre sus seguidores. Critias, discípulo de Sócrates, fue el líder del antidemocrático reino de terror de los Treinta Tiranos, en 404-403 a.C. También cabe recordar que, según Jenofonte, la única vez que Sócrates aconsejó a uno de sus discípulos que entrara en política, el interesado fue el reacio Cármides, otro de los Treinta Tiranos que murieron en el campo de batalla junto a Critias. Por último, Alcibíades, el apuesto, carismático y disoluto aristócrata que irrumpe borracho en el *Banquete* de Platón, desertó de Atenas en beneficio del enemigo en dos ocasiones: una vez con los espartanos y otra vez más con los persas. Sócrates, sobre todo en la versión dada por Platón en la *República*, no es ni mucho menos un admirador de la democracia y podría considerarse justificadamente que sus enseñanzas fomentaron la desilusión sobre la democracia entre los aristócratas de derechas.

La muerte de Sócrates es una tragedia en muchos actos. De hecho, Hegel afirma que el juicio a Sócrates es el momento en que la tragedia abandona el escenario y entra de lleno en la vida política, convirtiéndose en la tragedia de la corrupción y derrumbe de la propia Atenas.

Platón dedica nada menos que cuatro diálogos a los acontecimientos que rodearon el juicio y la muerte de Sócrates *(Eutifrón, Apología, Critón* y *Fedón)*, y además tenemos la *Memorabilia* y la *Apología* de Jenofonte. En el *Fedón*, que generalmente se considera el último de los cuatro diálogos de Platón, las palabras de Sócrates están impregnadas de la creencia pitagórica de Platón sobre la inmortalidad del alma. Pero la *Apología*, que es anterior, da una versión bastante distinta de la cuestión. Sócrates dice que la muerte no es en absoluto un mal, sino al contrario, algo bueno. Una vez dicho eso, la muerte consiste en una de estas dos posibilidades:

> O bien es aniquilación, y los muertos no tienen conciencia ni nada; o bien, según nos dicen, es realmente un cambio: una migración del alma desde este lugar hacia otro.

Pero Sócrates insiste en que, independientemente de cuál de esas posibilidades sea la verdadera, la muerte no es algo de lo que haya que tener miedo. Si es aniquilación, entonces es un largo descanso sin sueños, y, ¿hay algo más agradable que eso? Si es un tránsito hacia otro sitio, es decir, hacia el Hades, entonces también es algo deseable, puesto que allí encontraremos a viejos amigos y a los héroes griegos, y podremos conversar con Homero, Hesíodo y el resto de la inmortal compañía.

Se cuenta otra anécdota sobre Sócrates: cuando le dijo un hombre: «Los Treinta Tiranos te han condenado a muerte», él contestó: «Y la naturaleza a ellos». Sócrates se impone a sus acusadores y al jurado, afirmando que deberían afrontar la muerte con confianza. Tras ser condenado a muerte, Sócrates concluye su discurso con las siguientes y extraordinarias palabras:

> Ahora es el momento de que nos marchemos, yo a morir y vosotros a vivir; pero quién de nosotros tiene un destino más feliz es algo que sólo Dios sabe.

Estas palabras sintetizan la actitud filosófica clásica hacia la muerte: no es algo que haya que temer. Por el contrario, la vida debe vivirse precisamente en relación con la muerte. Las últimas y enigmáticas palabras de Sócrates

—«Critón, deberíamos ofrendarle un gallo a Asclepio»— articulan la visión de que la muerte es la cura para la vida. Asclepio era el dios de la curación, y la ofrenda de un sacrificio era algo que hacían antes de irse a dormir quienes padecían alguna dolencia con la esperanza de despertarse curados. Así, la muerte es un sueño curativo.

Lo que hay que subrayar de la actitud de Sócrates hacia la muerte en la *Apología* es que aunque la muerte podría ser cualquiera de las dos posibilidades consideradas, nosotros no *sabemos* cuál es la verdadera. Es decir que la filosofía es aprender a morir, pero lo que se aprende no es *conocimiento*. Ésta es una cuestión esencial. Lo que enseña la filosofía no es una suma cuantificable de conocimientos que puedan comprarse o venderse como un bien en el mercado. Eso es asunto de los sofistas —Gorgias, Pródico, Protágoras, Hipias y los demás—, cuyos puntos de vista son desmontados sin tregua por Sócrates en los diálogos de Platón. Aunque el propio Sócrates es descrito como un sofista por un irreverente Aristófanes en *Las nubes*, los sofistas fueron una clase de docentes profesionales que apareció en el siglo V a.C., que ofrecía instrucción a los jóvenes y exhibiciones públicas de elocuencia a cambio de unos honorarios. Los sofistas eran maestros de la elocuencia, «con lengua de miel», como dice Filóstrato, que viajaban de ciudad en ciudad ofreciendo sabiduría a cambio de dinero.

En contraposición con los carismáticos sofistas, de ropajes a menudo coloridos, que llegaban prometiendo conocimiento, el mal vestido y más bien feo Sócrates parece encarnar tan sólo una débil paradoja. Por un lado, Sócrates es declarado el hombre más sabio de Grecia por el Oráculo de Delfos. Por otro lado, Sócrates siempre insiste en que él no sabe nada. Por tanto: ¿cómo es posible que el hombre más sabio del mundo no sepa nada? Esta aparente paradoja se esfuma cuando aprendemos a distinguir entre sabiduría y conocimiento, y nos convertimos en amantes de la sabiduría, es decir, en filósofos.

Por ejemplo, en la *República*, el objeto de estudio es la justicia. «¿Qué es la justicia?», se pregunta Sócrates, y se discuten, se desarman y se rechazan diversas visiones más o menos convencionales de la justicia. Pero en los libros centrales de la *República*, Sócrates no ofrece a sus interlocutores una respuesta a la cuestión de la justicia ni una teoría de la justicia. En cambio,

nos presenta una serie de historias —de las cuales la más famosa es el mito de la caverna— que nos indican *indirectamente* la cuestión de que se trata. El camino a la justicia, se nos dice, sólo puede recorrerse orientando nuestra alma hacia el Bien, que para ser exactos no es una cuestión de conocimiento sino obra del amor. La filosofía comienza, pues, con el cuestionamiento de las certezas en el ámbito del conocimiento y el fomento de un amor por la sabiduría. La filosofía es erótica, no sólo epistémica.

Nunca ha sido más importante que ahora subrayar esa distinción entre filosofía y sofistería. Estamos rodeados por incontables sofisterías nuevas. Los telepredicadores ofrecen conocimiento solvente de la verdadera palabra de Dios y realizan curas milagrosas a cambio de una adecuada donación a la causa. Toda una industria de *New Age* ha surgido, donde el Conocimiento (con C mayúscula) de algo llamado Uno Mismo (con mayúsculas) se compra y se vende en envoltorios caros y de vivos colores. Estoy escribiendo estas líneas en el West Sunset Boulevard de Los Ángeles, no lejos del palaciego «Centro para la Autorrealización», con sus lujosos jardines, un santuario en un lago, arquitectura hindú de dudoso gusto y costosos programas para mejorar el autoconocimiento espiritual y la comunión con Dios.

Creo que es justo decir que las sociedades occidentales, y no sólo ellas, están experimentando un profundo vacío de sentido que corre el riesgo de convertirse en un abismo. Este hueco está siendo ocupado por diversas formas de oscurantismo que conspiran para promover la creencia de que, primero, puede conseguirse algo llamado autoconocimiento; segundo, eso tiene un precio; y tercero, que es perfectamente coherente con la búsqueda de la riqueza, el placer, y la salvación personal. En cambio, Sócrates nunca pretendió saber, nunca prometió conocimiento a los demás y, lo que es crucial, nunca aceptó unos honorarios.

Lo que revela ese deseo de certidumbre es un profundo terror a la muerte y una ansiedad abrumadora por saber con seguridad que la muerte no es el final, sino el paso a la vida del más allá. Es cierto, si la vida eterna tuviera un precio de entrada, ¿quién no estaría dispuesto a pagarlo? En contraste, es sorprendente volver a Sócrates y su escepticismo. No sólo manifiesta su incertidumbre sobre a la vida después de la muerte, sino que también plantea la cuestión de qué es preferible, si la vida o la muerte. El filósofo es el amante de la sabiduría que no pretende saber, sino que expresa una duda radical

respecto a todas las cosas, incluso respecto a si la vida es un estado mejor que la muerte. «Sólo Dios lo sabe», fueron las últimas palabras de Sócrates en su juicio. De hecho, Diógenes Laercio, autor de la muy influyente obra *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, del siglo III d.C., cuenta una historia fascinante sobre Tales, generalmente considerado como el primer filósofo.

> Sostenía que no había diferencia entre la vida y la muerte. «¿Entonces por qué no te mueres?», le preguntó uno. «Porque no hay diferencia», respondió.

Ser filósofo, pues, es aprender a morir; es empezar a cultivar la actitud adecuada frente a la muerte. Como escribió Marco Aurelio, «una de las funciones más nobles de la razón es saber si es hora de dejar este mundo o no». Ignorante e inseguro, el filósofo sigue adelante.

Morir riendo

El libro de los filósofos muertos no es un «Libro de los muertos», como el egipcio o el tibetano. Estas exquisitas y antiguas obras describen cuidadosamente el ritual necesario para prepararse con certidumbre para la otra vida. *El libro egipcio de los muertos* incluye 189 sortilegios para asegurar que el alma migra a una vida astral o solar después de la muerte. *El libro tibetano de los muertos* describe los rituales fúnebres necesarios para romper los ciclos ilusorios de la existencia y conseguir la Iluminación (con I mayúscula) que supuestamente llega con la realización del Nirvana.

La influencia de estos enfoques es amplia, desde la «Doctrina Secreta» de la Sociedad Teosófica de madame Blavatsky, a finales del siglo XIX, pasando por la versión psicodélica de Timothy Leary del *Libro tibetano de los muertos* en los años sesenta, obtenida con la ayuda de LSD, hasta la obsesión contemporánea por las «experiencias cercanas a la muerte» o «extracorpóreas» generada por el libro de Raymond Moody *Vida después de la vida*, a partir de 1976.

Tal es la posición que Nietzsche denominó «budismo europeo», aunque también hay una buena dosis de budismo estadounidense por el mundo. La cuestión crucial es que tanto en el libro egipcio de los muertos como en el tibetano, como en sus epígonos contemporáneos, *la muerte es una ilusión*. La existencia es un ciclo de renacimiento que sólo se interrumpe mediante un tránsito final a la Iluminación. La cuestión es por tanto tener acceso al Conocimiento correcto (C mayúscula una vez más) que desvelará lo que Schopenhauer consideraba como los velos ilusorios de Maya y permitirá al alma liberarse.

Este enfoque sobre la muerte está sintetizado en las palabras del influyente poeta bengalí Rabindranath Tagore: «La muerte no es apagar la luz; es apagar la lámpara porque ha llegado el amanecer». Se puede detectar la influencia de

este tipo de enfoques sobre la muerte y la agonía en los escritos, aún muy difundidos, de Elisabeth Kübler-Ross. Ella fomentó un profundo enfoque psicológico sobre los pacientes agonizantes basado en los famosos cinco estadios ante la muerte (negación, ira, negociación, depresión y aceptación), que ha sido enormemente influyente en cuidados paliativos. En *Sobre la muerte y los moribundos* (1969), todos los capítulos empiezan con una cita de Tagore; y el libro, reveladoramente titulado *La muerte: un amanecer* (1974), rinde un tributo bastante hiperbólico a *El libro tibetano de los muertos*.

No pretendo negar los efectos terapéuticos indudablemente benéficos de tales enfoques. Lo que me preocupa es que cultivan la creencia de que la muerte es una ilusión a superar con los preparativos espirituales adecuados. Sin embargo, no es una ilusión, es una *realidad* que hay que aceptar. Yo iría más allá y argumentaría que uno debería estructurar su existencia precisamente de acuerdo con la realidad de la muerte. Posiblemente, el rasgo más pernicioso de la sociedad contemporánea es la renuencia a aceptar esa realidad y la huida del hecho de la muerte.

El libro de los filósofos muertos es, más bien, una serie de recordatorios de la muerte, o *memento mori*. Lejos de ser el toque de clarín que anuncia un nuevo dogma esotérico, es un libro con más o menos 190 interrogantes que podrían facilitarnos afrontar la realidad de nuestra propia muerte.

Hasta aquí las buenas noticias. Porque la historia de las muertes de los filósofos es también un relato de excentricidad, locura, suicidio, asesinato, mala suerte, compasión, victimismo y algo de humor negro. El lector se morirá de risa, lo prometo. Permítaseme enumerar algunos ejemplos que serán comentados por extenso más adelante:

Pitágoras permitió que le asesinaran antes que cruzar un campo de habas;
Heráclito se ahogó en excrementos de vaca;
Platón murió supuestamente por una infección provocada por piojos;
Se cuenta que Aristóteles se suicidó con acónito;
Empédocles se lanzó al monte Etna con la esperanza de convertirse en un dios, pero una de sus sandalias de bronce salió expulsada por las llamas como confirmación de su mortalidad;
Diógenes murió conteniendo la respiración;
Lo mismo hizo el gran radical Zenón de Citio;

Zenón de Elea murió heroicamente mordiendo la oreja de un tirano hasta que fue muerto a puñaladas;

Lucrecio supuestamente se suicidó tras volverse loco por haber tomado un filtro de amor;

Hipatia fue asesinada por una multitud de cristianos furiosos, que le arrancaron la piel utilizando conchas de ostra;

Boecio fue cruelmente torturado antes de que lo mataran a garrotazos por orden del rey ostrogodo Teodorico;

Juan Escoto Eriúgena, el gran filósofo irlandés, fue presuntamente apuñalado a muerte por sus alumnos ingleses;

Avicena murió de una sobredosis de opio tras entregarse demasiado energéticamente a la actividad sexual;

Tomás de Aquino murió a cuarenta kilómetros de su lugar de nacimiento tras golpearse la cabeza contra la rama de un árbol;

Pico della Mirandola fue envenenado por su secretario; y Sigerio de Brabante lo fue por el suyo;

Guillermo de Ockham murió por la peste negra;

Tomás Moro fue decapitado y su cabeza fue colocada en la punta de una lanza en el Puente de Londres;

Giordano Bruno fue amordazado y quemado vivo en la hoguera por la Inquisición;

Galileo escapó por poco del mismo final, pero le costó una condena a cadena perpetua;

Bacon murió en las calles de Londres tras rellenar de nieve un pollo para comprobar los efectos de la refrigeración;

Descartes murió de neumonía como consecuencia de dar clases a primera hora de la mañana, en pleno invierno de Estocolmo, a la prodigiosa reina Cristina de Suecia, que solía vestir como un hombre;

Spinoza murió en su habitación alquilada en La Haya cuando todo el mundo estaba en misa;

Leibniz, desacreditado por ateo y olvidado como figura pública, murió solo y fue enterrado por la noche en presencia de un único amigo;

El apuesto y brillante John Toland murió en Londres en una pobreza tan escuálida que ni siquiera se señaló el lugar donde fue enterrado;

Berkeley, un ferviente crítico de Toland y de otros de los denominados «librepensadores», murió un domingo por la tarde en una visita a Oxford

mientras su mujer le leía un sermón;

Montesquieu murió en los brazos de su amante, dejando inacabado un tratado sobre el gusto;

El ateo y materialista La Mettrie murió de una indigestión causada por la ingesta de una enorme cantidad de paté de trufas;

Rousseau murió de una hemorragia cerebral masiva que posiblemente fue causada por un violento choque con un gran danés en las calles de París ocurrido dos años atrás;

Diderot se asfixió atragantado por un albaricoque, probablemente para demostrar que se podía experimentar placer hasta el último aliento;

Condorcet fue asesinado por los jacobinos durante los años más sangrientos de la Revolución Francesa;

Hume murió tranquilamente en su cama tras salir indemne de las investigaciones de Boswell sobre la actitud del ateo hacia la muerte;

La última palabra de Kant fue: *«Sufficit»*, «es suficiente»;

Hegel murió en una epidemia de cólera y sus últimas palabras fueron: «Sólo un hombre me ha comprendido... Y aun él creo que no me comprendió» (supuestamente se refería a él mismo);

Bentham hizo que le disecaran y está sentado a la vista del público en una urna de cristal del University College de Londres, para maximizar la utilidad de su persona;

A Max Stirner le picó un insecto volador en el cuello y murió de la infección resultante;

La lápida de la tumba de Kierkegaard se apoya en la de su padre;

Nietzsche realizó un largo, demenciado y gradual descenso al olvido tras besar a un caballo en Turín;

Moritz Schlick fue asesinado por un estudiante perturbado que después ingresó en el partido nazi;

Wittgenstein murió al día siguiente de su cumpleaños. Había recibido una manta eléctrica como regalo de su amiga la señora Bevan, que le dijo: «Que cumplas muchos más»; mirándola fijamente, Wittgenstein replicó: «No habrá más»;

Simone Weil se dejó morir de hambre como muestra de solidaridad con la Francia ocupada durante la Segunda Guerra Mundial;

Edith Stein murió en Auschwitz;

Giovanni Gentile fue ejecutado por partisanos antifascistas italianos;

Sartre dijo: «¿La muerte? No pienso en ella. No tiene sitio en mi vida»; cincuenta mil personas asistieron a su funeral;
Merleau-Ponty presuntamente fue encontrado muerto en su despacho con la cara entre un libro de Descartes;
Roland Barthes fue atropellado por una furgoneta de una tintorería tras reunirse con el futuro ministro de Cultura de Francia;
Freddie Ayer tuvo una experiencia cercana a la muerte, en la que presuntamente vio a los amos del universo, tras atragantarse con un trozo de salmón;
Gilles Deleuze se defenestró desde su apartamento de París para escapar del sufrimiento que le provocaba el enfisema;
Derrida murió de cáncer de páncreas a la misma edad a la que había fallecido su padre de la misma enfermedad;
Mi profesor, Dominique Janicaud, murió solo en una playa en agosto de 2002 cerca del principio de *le chemin Nietzsche* a las afueras de Niza, tras sufrir un ataque cardiaco mientras nadaba.

La muerte está cerca y se acerca cada vez más. Divertido, ¿verdad?

Mi propio concepto de la muerte es más parecido al de Epicuro y a lo que se conoce como la cura en cuatro partes: no temas a Dios, no te preocupes por la muerte, lo bueno es fácil de conseguir y lo terrible es fácil de soportar. Epicuro escribe en la última de las cuatro cartas que se conservan a él atribuidas:

> Acostumbraos a pensar que la muerte nos es indiferente. Porque todo lo bueno y lo malo consiste en experiencias sensoriales, y la muerte es la privación de la experiencia sensorial. De ahí que un adecuado conocimiento del hecho de la muerte haga de la mortalidad de la vida un motivo de alegría, no porque añada un tiempo ilimitado a la vida sino porque elimina el ansia de inmortalidad.

El concepto epicúreo de la muerte tuvo una enorme influencia en la antigüedad, como puede comprobarse en la obra de Lucrecio, y fue redescubierto por filósofos como Pierre Gassendi en el siglo XVII. Representa una sub-tradición definida y poderosa en el pensamiento occidental a la que se ha prestado insuficiente atención: cuando la muerte es, yo no soy; cuando yo soy, la muerte no es. Por tanto es inútil preocuparse por la muerte, y la

única manera de alcanzar la tranquilidad del alma es eliminar el angustiado anhelo de una vida después de la muerte.

Por muy tentador que resulte, el problema obvio de esta postura es que no consigue aportar una cura para la faceta de la muerte más difícil de soportar: no nuestra propia muerte, sino la muerte de nuestros seres queridos. Las muertes de las personas a las que estamos ligadas por amor son las que nos matan, las que descosen el cuidadosamente cortado traje de nuestro yo, las que deshacen cualquier sentido que hayamos dado a nuestra vida. Desde mi punto de vista, aunque pueda sonar extraño, sólo en la tristeza llegamos a ser más auténticamente nosotros mismos. Es decir, lo que significa ser uno mismo no consiste en una especie de autoconocimiento engañoso, sino en el reconocimiento de la parte de nosotros mismos que hemos perdido de forma irremediable. Aquí toda la dificultad estriba en imaginar qué tipo de alegría o tranquilidad sería posible en relación con las muertes de las personas que amamos. No puedo prometer una solución a esta cuestión, pero el lector la verá reaparecer, y será objeto de discusión en diferentes apartados más adelante.

Escribir sobre filósofos muertos

He de admitir que escribir un libro sobre cómo mueren los filósofos es una forma realmente extraña de pasar el tiempo. Puede que leer un libro así lo sea aún más. Sin embargo, sí suscita un par de cuestiones fundamentales sobre la forma en que hay que escribir la historia de la filosofía y cómo debe entenderse la actividad de la filosofía.

La dificultad inicial, y en última instancia insalvable, que surge al escribir sobre historia de la filosofía consiste en saber exactamente por dónde empezar. Las más tempranas versiones de la historia de la filosofía que aún se conservan son de un profesor y de su discípulo: el Libro Alfa de la *Metafísica* de Aristóteles, y *Sobre las sensaciones*, de Teofrasto. En ambos textos los filósofos exponen sus propios puntos de vista respecto a las doctrinas anteriores. Por un lado, Aristóteles revisa brillantemente las doctrinas de los filósofos físicos presocráticos, que él denomina *physiologi*, como Tales, Anaxágoras y Empédocles, y sus puntos de vista sobre la causa material de la naturaleza. Por otro lado, Aristóteles dedica una mirada crítica a su maestro, Platón, y a los puntos de vista de los pitagóricos sobre la causa ideal de la naturaleza. Siguiendo un método que se ha convertido en una pauta estándar de la argumentación filosófica, Aristóteles despacha e integra tanto el enfoque materialista como el idealista, antes de introducir su propio concepto de sustancia, que es el núcleo de lo que la tradición posterior denominó «metafísica».

El caso de Teofrasto aporta un ejemplo particularmente conmovedor de la penuria de nuestra situación respecto a la antigüedad filosófica. Su obra *De las opiniones de los filósofos físicos* llegó a los dieciocho tomos y durante la antigüedad fue la principal fuente en lo referente al pensamiento presocrático. Todo lo que se conserva es un fragmento, «Sobre las sensaciones», que no aporta sino una pequeña pero fascinante muestra del conjunto, a través de

discusiones sobre la naturaleza de los sentidos en Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y Platón.

Nuestra situación respecto a los restos literarios de la antigüedad es trágica. Como es bien sabido, el archivo de textos antiguos se perdió en su mayoría, cuando por ejemplo una furiosa chusma de cristianos destruyó la mayor biblioteca del mundo clásico en Alejandría a finales del siglo III d.C. Lo único que ha quedado son fragmentos de un todo cuya riqueza era de una magnitud difícilmente imaginable. Es como intentar adivinar el contenido de la Biblioteca del Museo Británico teniendo como muestra un centenar de volúmenes de la colección Penguin Classics.

Mi preocupación en este libro consiste en lo que los eruditos de la filosofía antigua denominan «doxografía», es decir, en el relato de la vida, las opiniones y las doctrinas de los filósofos, y a veces de su muerte. La palabra «doxa» puede significar «opinión» en el sentido corriente de la palabra, pero también puede querer decir «reputación», esto es, la opinión que tienen de uno los demás. Debido a la enorme importancia de la reputación, sobre todo de la reputación póstuma, en la cultura griega «doxa» desarrolla el significado de «gran prestigio» o incluso de «gloria». Este último es un concepto clave para los griegos, y existía la creencia generalizada de que la inmortalidad consistía en la gloria del prestigio de una persona, es decir, en las historias contadas después de su muerte.

Entendida en ese sentido ampliado —que debo confesar que resulta algo idiosincrásico—, la doxografía puede considerarse como un relato del glorioso prestigio de los filósofos, y los doxógrafos eran los que escribían las biografías de estas figuras ejemplares. Por ello, el concepto de doxografía es primo hermano de la hagiografía. Desde Sócrates a Spinoza, y desde Hume a Wittgenstein, es interesante ver el mayor o menor parecido que guardan los relatos de las vidas de los filósofos con las de los santos. La diferencia crucial es que los filósofos son ejemplares no por su santidad, sino por la forma en que muestran sus debilidades así como su fuerza. A menudo las vidas de los filósofos son bastante menos beatas y a menudo eso es lo que hace que nos sintamos atraídos por ellos. Se vuelven accesibles a nosotros a través de los insólitos detalles de sus vidas: la predilección de Hobbes por jugar al tenis y por cantar en su dormitorio, la afición de Kant al queso inglés y su horror por el sudor, y las pústulas de Marx.

Mi intención en este libro es mostrar que la historia de la filosofía puede enfocarse como una historia de filósofos que procede a base de recordar ejemplos, a menudo nobles y virtuosos, pero a veces abyectos y cómicos. Como veremos, la forma de morir de los filósofos los humaniza y demuestra que, pese al elevado alcance de su intelecto, tuvieron que jugar con la mano de cartas que les repartió la vida, como cualquiera de nosotros.

«Doxografía» es un neologismo del erudito alemán Hermann Diels, cuya monumental síntesis del género biográfico de filósofos de la antigua Grecia se publicó en latín en 1879, con el título de *Doxographi Graeci (Los doxógrafos griegos)*. Sin embargo, por razones históricas puramente fortuitas, nuestro principal guía sobre el enfoque «doxográfico» de la historia de la filosofía, particularmente en lo que respecta a la muerte de los filósofos, es Diógenes Laercio, del siglo III.

Lamentablemente, por muy agradable y fácil de leer que resulte su obra *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, difícilmente podría calificarse de exacta, ni de completa, ni de filosóficamente aguda. Diógenes nos ofrece un recorrido por la antigüedad bastante chismoso, anecdótico y sincrético. A veces es enormemente divertido. Su traductor al inglés, Herbert Richards, dice con razón que «el hombre era bastante insensato», y Jonathan Barnes y Julia Annas describen las *Vidas* de Diógenes como «chismosas y carentes de ingenio». También es cierto que el autor salpimentó su libro con versos de lo más patéticos, como veremos. No obstante, Richards añade que «el libro es de extraordinario valor para la historia, sobre todo para la historia literaria, de la filosofía griega». Yo considero a Diógenes Laercio una compañía muy amable y me gusta bastante la forma en la que compila los hechos de forma acrítica, sobre todo los de dudosa veracidad y los escandalosos. Mi enfoque también tiende a veces a lo escandaloso. Además contiene algunas anécdotas sobresalientes sobre la muerte de los filósofos.

Diógenes Laercio comienza sopesando la posibilidad de que la filosofía surgiera por primera vez entre los «bárbaros», como los caldeos de Babilonia y Asiria, los gimnosofistas de India, los druidas que vivían entre los celtas y los galos, los tracios como Orfeo, los zoroastrianos de Persia y los egipcios. Sin embargo, el autor se apresura a afirmar que la filosofía levantó el vuelo a partir de los griegos, y «su nombre mismo se niega a ser traducido a lenguas

extranjeras o bárbaras». La filosofía habla en griego, pues, y su historia comienza con Grecia, y por tanto con Europa. Ésta se ha convertido en la versión oficial de la historia de la filosofía, que reduce a las fuentes «bárbaras», no griegas y no europeas, a la denominación de «tradiciones de sabiduría», pero no de filosofía propiamente dicha. Según ese punto de vista, la idea de una filosofía comparada no lleva a ninguna parte, dado que no hay nada que comparar con la filosofía griega.

El enfoque de Diógenes Laercio fue emulado en su integridad por el inglés itinerante Walter Burley, o Gualtieri Burlaei, en su *Liber de vita et moribus philosophorum (Vida y costumbres de los viejos filósofos)*. Probablemente fue escrito en Italia o en el sur de Francia en la década de 1340 y pasó a ser la historia estándar de la filosofía durante varios siglos. John Passmore describe acertadamente el relato que hace Burley de la historia de la filosofía como «libre y poco fiable», aunque sí contiene algunas curiosidades. Por ejemplo, no sólo se pueden encontrar entradas de figuras como Hermes Trismegisto, Esopo y Zoroastro, sino también de Eurípides, Sófocles, Hipócrates y escritores romanos posteriores, como Plauto, Virgilio e incluso Ovidio. Además, curiosamente, Burley señala el origen étnico de la mayoría de los filósofos —*«Thales, asianus»* («Tales, asiático»), *«Hermes, egipcius»* («Hermes, egipcio»)— y qué rey judío ocupaba el trono durante la época en que vivieron.

La redacción de la historia de la filosofía fue continuada por Thomas Stanley, en 1687, en su obra magníficamente impresa en tres volúmenes: *Historia de la filosofía, que incluye las vidas, opiniones, actos y discursos de los filósofos de todas las sectas, ilustrada con efigies de varios de ellos*. Efectivamente, las «efigies» son particularmente hermosas y los volúmenes están sembrados de grandes y heroicos grabados de los muertos de la antigüedad. Aunque el modelo de Stanley para su historia de la filosofía sigue basándose en gran parte en Diógenes Laercio —sólo se ocupa de la antigüedad—, hay muchas cosas nuevas. En concreto, hay un largo capítulo final sobre la filosofía caldea *(«Chaldaick»)*, que se completa con un texto y comentarios sobre los Oráculos de Zoroastro, junto con diferentes observaciones sobre los filósofos de Persia y de Saba.

Como aclara Stanley en la epístola dedicatoria de su *Historia*: «El docto *Gassendus* fue mi predecesor». Se refiere a la obra *De Vita et Moribus Epicuri (Vida y opiniones o costumbres de Epicuro*, 1647), de Pierre

Gassendi, que es una sobrecogedora y extensa (consta de ocho tomos) defensa de la filosofía epicúrea, contra las infamias y distorsiones de que había sido objeto desde Zenón, los estoicos, Cicerón, Plutarco y de ahí en adelante hasta los Padres de la Iglesia. Para Gassendi la pregunta, de la que yo quisiera hacerme eco, no es tanto «¿qué es la filosofía?» como «¿qué es un filósofo?», que es indistinguible de la pregunta «¿cómo muere un filósofo?».

Según un tal William Enfield de Norwich, la *Historia* de Stanley está escrita en «un estilo tosco y oscuro». Sea cual sea la verdad sobre ello, no cabe duda de que la obra de Stanley queda totalmente eclipsada por la publicación de la *Historia Critica Philosophiae (Historia crítica de la filosofía)*, de Jakob Brucker, publicada en Leipzig, Alemania, entre 1742 y 1767, que fue la autoridad principal sobre historia de la filosofía en el siglo XVIII. Fue libremente adaptada en versión inglesa por el mencionado Enfield en 1791.

Lo que resulta sorprendente en esta concisa obra es su tratamiento de las diversas tradiciones filosóficas, con minuciosas discusiones iniciales no sólo de la filosofía de los caldeos, los persas, los indios y los egipcios, sino también de los judíos, árabes, fenicios, etíopes, etruscos, de las «naciones del norte», como los escitas o los tracios, y de los celtas (llegando a incluir a los bretones). (Por cierto que la gran virtud de los celtas fue su menosprecio hacia la muerte; Brucker escribe: «No conocemos un pueblo superior a ellos en su magnánimo desprecio por la muerte»).

La idea de que la fuente de la filosofía es exclusivamente griega, y que todo lo anterior a los griegos sencillamente no es filosofía, encuentra su expresión moderna más potente en la obra en seis volúmenes de Dietrich Tidemann, *Geist der spekulativen Philosophie (El espíritu de la filosofía especulativa*, 1791-1797). Se trata de una obra que influyó profundamente en gran parte de lo escrito con posterioridad sobre historia de la filosofía, y John Passmore la describe como «la primera historia de la filosofía a la manera moderna». Tidemann deja meridianamente claro en su prefacio que no se va a ocupar de «los caldeos, ni de los persas, ni de los indios», y dictamina que esas tradiciones son o bien poéticas o bien religiosas, pero no filosóficas en sentido estricto. En el planteamiento de Tidemann también encontramos que se minimizan los elementos doxográficos en la historia de la filosofía y que el énfasis se pone, como sugiere el título, en el *espíritu* especulativo de la

filosofía que puede expresarse sistemáticamente, más que en la vida particular de los filósofos de carne y hueso.

Ese desinterés por la vida individual se une a la creencia de que la historia de la filosofía progresa de una forma parecida a como lo hacen las ciencias, o por lo menos que las distintas filosofías pueden expresarse de una forma científica allí donde muestran una faceta lógica. Esta idea encuentra su expresión en la obra de Gottlieb Tenneman, *Geschichte der Philosophie (Historia de la filosofía*, 1789-1819), donde la filosofía es el camino del espíritu científico hacia la verdad. Permítaseme decir que tengo muy serias dudas de que el espíritu de la filosofía pueda separarse del cuerpo del filósofo, y soy profundamente escéptico respecto a la creencia de que la filosofía progrese como lo hace la ciencia.

De un modo decisivo, tanto Tidemann como Tenneman influyeron profundamente a Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía* (1833-1836). Para Hegel, nada podía ser menos significativo desde el punto de vista filosófico que saber cómo vivió y murió un filósofo, o conocer la naturaleza de sus opiniones, de sus costumbres o de su reputación. La filosofía se define como «su propia época condensada en pensamiento». Por tanto, lo que se expresa en una filosofía es el mundo entero de los griegos, de la Edad Media o de lo que sea. Además, según Hegel, la historia de la filosofía precedente no es tanto una historia de errores como una revelación progresiva de la verdad, una verdad que halla su máxima expresión —adivina, adivinanza— en la obra de Hegel.

Aunque la concepción hegeliana de la historia ha sido frecuentemente objeto de ataques, desde Marx y Kierkegaard en adelante, todavía sigue siendo la forma en que se escribe la historia de la filosofía. La filosofía es una procesión magistral de ideas que avanza de Oriente a Occidente, desde los griegos hasta «nosotros los europeos» o hasta «nosotros los estadounidenses». Es lo que Geoffrey Hartman acertadamente denominó «la occidentalización del espíritu». Pero esa «occidentalización» parece ser también una «optimización». Somos afines a los griegos, pero, de alguna forma, incluso más listos, y gozamos de joyas intelectuales como la autoconciencia, una lógica propiamente dicha y una ciencia empírica. La filosofía no comienza en un barullo de múltiples tradiciones, sino que nace de una extraordinaria y prístina fuente griega, y por tanto europea.

Decir que esa versión de la historia de la filosofía ha justificado y sigue

justificando formas de eurocentrismo es quedarse cortos. En qué medida está justificado o no semejante eurocentrismo respecto a la filosofía es motivo de un amplio debate en el que no quiero entrar directamente en estas páginas. Diré, no obstante, que soy escéptico tanto en lo que concierne al planteamiento eurocéntrico como respecto a los intentos de criticar el lugar privilegiado de la filosofía griega, alegando que la auténtica fuente de la filosofía se encuentra en Persia, en India o en China, y por tanto en Asia, o en Egipto, y por tanto en África. La filosofía no tiene una verdadera fuente, y la virtud de centrarse en la vida y muerte de los filósofos consiste en gran medida en la constatación de que se trata de un asunto complicado, plural, y geográficamente extenso.

El libro de los filósofos muertos es una historia de los filósofos más que una historia de la filosofía. Es una historia sobre cómo afrontaron sus últimos momentos una larga serie de criaturas morales, materiales y limitadas, y si lo hicieron con dignidad o con delirio, con nobleza o con sudores fríos. Mi planteamiento es por tanto diametralmente opuesto al de Hegel. No veo la historia de la filosofía como el despliegue progresivo y lógico del «Espíritu», que culmina al demostrar que tiene su destino en la filosofía occidental del presente. Esto es «occidentalización» como sinónimo de «optimización», que considera irrelevantes los avatares de las vidas de los filósofos. De hecho, hay algo intensamente narcisista en semejante concepto de la filosofía, donde la única función de la historia es sujetar un espejo para que podamos ver nuestro propio reflejo y el de nuestro mundo.

Por el contrario, espero demostrar que la calidad material de las muchas vidas y muertes que examinaremos perturba el movimiento hacia algo así como el «Espíritu» y cuestiona una determinada manera de hacer filosofía. A este respecto, hay algo intensamente arrogante, soberbio incluso, en el desinterés de un filósofo hacia las vidas y muertes de otros filósofos. En un ciclo de conferencias sobre Aristóteles de 1924, Heidegger decía:

> La personalidad de un filósofo sólo tiene esto de interés: nació el año tal, trabajó y murió.

Lo que ello revela es una actitud olímpica, divina, hacia la filosofía y hacia la vida. Esta postura es contraria y puede que incapaz de considerar al filósofo como una criatura sujeta a «todos los males que hereda la carne».

Desde mi punto de vista, el filósofo que desdeña las vidas y muertes de los filósofos es hostil hacia la individualidad tanto de éstos como la suya propia, hacia su encarnación concreta y hacia su mortalidad. Esto también conduce —como es el caso de Hegel y de Heidegger— a una versión triunfalista y autoensalzadora de la historia de la filosofía que desfigura gravemente el pasado.

Lo que he presentado aquí es un revoltijo desordenado y plural de vidas y muertes que sencillamente no puede ordenarse según un esquema conceptual coherente. Espero que lo que veamos cuando examinemos todas esas muertes no sea sólo nuestro propio reflejo que nos sale al paso a grandes zancadas, sino algo bastante ajeno a nosotros, remoto y apartado, algo de lo que podamos aprender. Y ya es hora de que empecemos.

MÁS O MENOS 190 FILÓSOFOS MUERTOS

Presocráticos, fisiólogos, sabios y sofistas

El pensamiento filosófico surgió en el mundo de habla griega hace dos milenios y medio. Primero nos encontramos a los diferentes sabios y a los denominados «fisiólogos», como Tales y Anaxágoras, que intentaban explicar los orígenes del universo y las causas de la naturaleza. Luego nos fijaremos en figuras, en ocasiones oscuras, como Pitágoras, Heráclito y Empédocles, que definen el mundo del pensamiento anterior al nacimiento de Sócrates, y la lucha en Atenas entre la filosofía y la sofistería durante el periodo clásico de los siglos V y IV a.C.

Naturalmente, se podría alegar con motivo que la Esfinge fue la primera filósofa y Edipo el segundo. Esto además tendría el mérito de hacer que la filosofía comience con una mujer y prosiga con un parricida incestuoso. La Esfinge les hace a sus visitantes una pregunta, que es también una adivinanza, y acaso incluso un chiste: ¿qué anda a cuatro patas por la mañana, sobre dos patas a mediodía y sobre tres al atardecer? Si la respuesta que dan no es correcta, los mata. Además, cuando Edipo adivina la respuesta correcta al acertijo —el hombre anda a gatas cuando es un bebé, sobre sus dos piernas cuando es adulto y con bastón cuando es anciano— la Esfinge se suicida filosóficamente arrojándose al vacío desde su elevado peñasco.

Tales (floreció en el siglo VI a.C.)

Tales era de la ciudad portuaria de Mileto, poderosa en otros tiempos, próxima a la actual costa de Turquía, cuyo puerto se había secado tiempo atrás gracias a las incesantes atenciones del lodo.

Tales fue probablemente el creador de la expresión «conócete a ti mismo», y fue famosa su predicción del eclipse solar de mayo de 585 a.C. Creía que el agua era la sustancia universal, y una vez cayó en una zanja tras salir a mirar las estrellas con una joven tracia. Al oírle gritar, la joven exclamó: «¿Cómo puedes pretender saberlo todo de los cielos, Tales, cuando ni siquiera eres

capaz de ver lo que hay justo debajo de tus pies?». Algunos creen —puede que con razón— que ésa es una acusación de la que la filosofía nunca se ha librado por completo en los dos milenios y medio posteriores.

Tales murió a una edad avanzada, de calor, sed y debilidad, mientras veía una competición atlética. Su muerte inspiró a Diógenes Laercio los execrables versos siguientes:

Mientras Tales miraba los juegos en un día de fiesta
El implacable sol le golpeó y así murió.

Solón (630-560 a.C.)

Solón fue un renombrado legislador ateniense que derogó las sanguinarias leyes de Dracón (aunque fue el nombre de éste el que dio lugar a un adjetivo). Plutarco señala que Solón sugería que las recién casadas mordisquearan un membrillo antes de acostarse. La razón no está clara. Cuando le preguntaron a Solón por qué no había promulgado una ley contra el parricidio contestó que esperaba que no fuera necesaria. Murió en Chipre a la edad de ochenta años.

Quilón (floreció en el siglo VI a.C.)

Un espartano, al que a veces también se atribuye el dicho «conócete a ti mismo». Murió tras felicitar a su hijo por una victoria olímpica en boxeo.

Periandro (628-588 a.C.)

Al igual que Tales, Solón y Quilón, Periandro de Corinto era considerado uno de los Siete Sabios de Grecia. Para otros, como para Aristóteles, era sencillamente un tirano. Sin embargo, existe una historia sorprendente acerca de hasta qué extremos llegó Periandro para ocultar el lugar de su sepultura: dio instrucciones para que dos jóvenes fueran a un lugar determinado y se encontraran con un tercero, lo asesinaran y lo enterraran. Después mandó que

cuatro hombres persiguieran a los dos primeros, los mataran y los enterraran. Y luego dispuso que un grupo más grande diera caza a los cuatro. Tras estos preparativos salió al encuentro de los dos jóvenes, ya que él, Periandro, era el tercer hombre.

Epiménides (probablemente floreció en el siglo VI, pero puede tratarse de una figura mítica)

Era nativo de Creta, el escenario de la famosa paradoja de Epiménides. La afirmación original de Epiménides decía: «Los cretenses, siempre mentirosos». Al parecer, Epiménides lo decía literalmente, ya que la gran mentira cretense es la creencia de que Zeus es mortal, cuando cualquier persona sensata sabe que en realidad es inmortal. No obstante, en el plano de la lógica, esa paradoja adopta una forma más aguda. Consideremos la afirmación: «Esta afirmación no es verdadera». Ahora bien, ¿es verdadera esa afirmación? Si lo es, no lo es; si no lo es, lo es. Es un ejemplo perfecto de paradoja. Es decir, se trata de una oración cuya veracidad conduce a una contradicción, y la negación de su veracidad también lleva a otra contradicción.

La leyenda cuenta que Epiménides fue enviado por su padre al campo para cuidar de unas ovejas. Pero en vez de atender a las ovejas se quedó dormido en una cueva durante cincuenta y siete años. Al despertar fue a buscar a las ovejas, convencido de que sólo había dormido una breve siesta. Cuando volvió a su casa todo (como era de esperar) había cambiado, y un nuevo propietario había tomado posesión de la granja del padre de Epiménides. Finalmente consiguió encontrar a su hermano menor, ya convertido en un anciano, y se enteró de la verdad.

La fama de Epiménides se extendió, y desde ese momento todos creyeron que poseía el don de la profecía. Diógenes cuenta que los atenienses fueron en su busca cuando la ciudad sufría una epidemia de peste. Epiménides volvió a juntar sus ovejas y fue al Aerópago, la elevada roca que hay en el centro de Atenas. Ordenó que se realizara un sacrificio dondequiera que una de sus ovejas decidiera echarse. Parece que de esta manera Atenas se liberó de la peste.

Según Flegón, en su obra *Sobre los casos de longevidad,* Epiménides vivió ciento cincuenta y siete años. Eso le convierte en centenario sin contar su larga siesta en la cueva. Los cretenses alegan que vivió doscientos cincuenta y nueve años. Pero, como todo el mundo sabe, los cretenses siempre son mentirosos.

Anaximandro (610-546 o 545 a.C.)

Anaximandro afirmaba de una forma bastante críptica que lo Ilimitado, lo que no tiene límites *(apeiron)* es el material original de todo lo existente. Descubrió su propio límite a la edad de sesenta y cuatro años.

Pitágoras (580-500 a.C.)

Por desgracia, está hoy en día universalmente aceptado entre los expertos en el mundo clásico que Pitágoras nunca existió. Al parecer, había un grupo de personas en Italia meridional llamado los pitagóricos, quienes inventaron un «Fundador» de sus creencias quien, por consiguiente, vivió y murió de una forma coherente con esas creencias. Pero no dejemos que la simple inexistencia de Pitágoras nos desanime, dado que las historias que le rodean son muy sugerentes. Y también ilustran el fenómeno más general de que los discípulos de un pensador a menudo simplemente se inventan historias y anécdotas que ilustran la vida del maestro en quien quieren creer. Quizá deberíamos desconfiar de ese deseo de tener un maestro[2].

Sea como fuere, las doctrinas pitagóricas estaban sometidas a un juramento de secreto, así que sabemos muy poco de ellas antes de la versión que aparece en Platón. Entre ellas está la creencia en la inmortalidad y en la transmigración del alma, así como la idea de que la realidad del universo puede reducirse en última instancia a los números. Los pitagóricos consideraban que los números pares eran femeninos y los impares masculinos. Llamaban «matrimonio» al número 5 porque era el resultado de la suma del primer número par (2) y el primer impar (3). (Los antiguos griegos consideraban el número 1 como una unidad y no propiamente como un número, que tenía que expresar una multiplicidad). Los pitagóricos

también creían que su maestro había establecido las relaciones que subyacen en la música. Ello tuvo una enorme influencia en el concepto de *musica universalis*, o música de las esferas, donde la totalidad del cosmos era la expresión de una armonía musical cuya tonalidad venía dada por las matemáticas.

No obstante, los pitagóricos también mantenían numerosas doctrinas más mundanas, en concreto a propósito de la comida. Se abstenían de comer carne o pescado. Por alguna razón se señala al atún rojo como prohibición especial, y Plutarco observa que también consideraban tabú el huevo. Pitágoras y sus seguidores también heredaron de los egipcios una fuerte aversión a las habas, debido a su evidente semejanza con los genitales. Parece ser que «haba» pudo ser un término en argot para decir «testículo». Pero hay muchas otras razones posibles para explicar ese rechazo a las habas.

Hay algunos comentarios fascinantes en el *Philosophumena [Consideraciones filosóficas] o la refutación de todas las herejías*, del obispo cristiano Hipólito, escrito en torno al 220 d.C. Según él, si se mascan las habas y se dejan al sol, emiten un olor a semen. Y lo que es peor, si enterramos un haba en flor y la desenterramos a los pocos días, entonces: «Veremos primero cómo adopta la forma de las *pudenda* de una mujer y después de un examen detallado veremos la cabeza de un niño creciendo junto a ellas». Naturalmente, como muchos de nosotros hemos averiguado a nuestras propias expensas, conviene evitar las habas porque producen unos gases tremendos. Curiosamente, se dice que Pitágoras halló la muerte por culpa de las habas. Pero me estoy adelantando.

Según la leyenda, Pitágoras dejó su Samos natal, una isla junto a la costa del mar Jónico, por su rechazo a las políticas del tirano Polícrates. Huyó con sus seguidores a Crotona, en el sur de Italia, y desarrolló una influencia y un poder considerables en la región que actualmente conocemos como Calabria. Porfirio, en su *Vida de Pitágoras*, cuenta cómo un tal Cilón, un rico y poderoso personaje local, se sintió ofendido por la arrogancia con que le trataba Pitágoras. Por ello, Cilón y su camarilla quemaron la casa en la que se reunían Pitágoras y sus seguidores. El maestro se salvó sólo gracias a que sus seguidores hicieron un puente sobre el fuego con sus propios cuerpos. Consiguió llegar hasta un campo de habas, donde se detuvo y declaró que prefería que le mataran antes que cruzar por allí. Eso permitió a sus perseguidores darle alcance y degollarlo.

Sin embargo, hay otra versión, narrada por Hermipo, que dice que en la guerra que sostuvieron las ciudades de Siracusa y Agrigento, los pitagóricos se pusieron de parte de ésta. Increíblemente, Pitágoras fue asesinado por los de Siracusa cuando intentaba evitar pasar por un campo de habas. Treinta y cinco de sus seguidores fueron posteriormente quemados en la hoguera por traición.

Diógenes Laercio dedica los que probablemente son sus peores versos a este incidente, que comienzan así: «¡Pena! ¡Pena! ¿De dónde viene, Pitágoras, esa profunda reverencia hacia las habas?». Luciano, el maravilloso escritor satírico del siglo II, describe a Pitágoras en el Hades dialogando con el cínico Menipo, acosándolo en busca de algo que comer.

> Pitágoras: Déjame ver si hay algo de comer en tu cartera.
> Menipo: Habas, mi buen amigo —algo que no debes comer—.
> Pitágoras: Dame unas pocas nada más. Las doctrinas son distintas entre los muertos.

Timica (fechas desconocidas, siglo IV a.C.)

Sería comprensible que alguien creyera que la historia de la filosofía es algo parecido a un club masculino. En este libro, donde me sea posible, intentaré rectificar esa idea. Cabría señalar que en 1690 el experto clásico francés Gilles Ménage escribió la obra *Historia Mulierum Philosopharum (Historia de las mujeres filósofas)*. Ménage —hay que decir que de forma bastante oportunista— identifica a sesenta y cinco mujeres filósofas. En el mundo antiguo la escuela filosófica que atrajo a más mujeres fue sin duda la pitagórica. Entre ellas están Temistoclea, Téano y Mya, respectivamente la hermana, la esposa y la hija de Pitágoras.

No obstante, quisiera volver a la cuestión de las habas. Eso nos lleva a Timica, y a una historia que aparece en la *Vida de Pitágoras*, de Iámblico. Tras la persecución contra la comunidad pitagórica llevada a cabo por el tirano siciliano Dionisio, Timica y su marido Millias fueron detenidos y torturados. El objeto del interrogatorio era encontrar una respuesta a la siguiente pregunta: ¿Por qué los pitagóricos prefieren morir antes que pisar un campo de habas? Timica estaba embarazada y Dionisio la amenazó con torturarla. Antes de ser ejecutada, Timica se arrancó su propia lengua a

mordiscos y se la escupió al tirano a la cara por temor a que ella misma pudiera traicionar los secretos de la secta pitagórica.

Heráclito (540-480 a.C.)

Tradicionalmente se conoce a Heráclito como el «filósofo melancólico», o «el oscuro». Según Plutarco, padecía terribles enfermedades. Todo lo que queda de su obra son 139 fragmentos. Algunos de ellos son tan crípticos como sugiere su apodo: «Las almas tienen sentido del olfato en el Hades». Otros presentan coloridas ilustraciones de sus puntos de vista sobre la relatividad del juicio, tales como «Los asnos prefieren la granza al oro» y «Los cerdos se lavan en barro, los pájaros en polvo y cenizas».

La causa de la melancolía de Heráclito era el comportamiento humano, y en particular el de sus conciudadanos de Éfeso. Como subraya el primero de los fragmentos que conservamos, todo el mundo debería actuar según un *logos*, un término que significa algo parecido a una ley, principio o razón de la existencia del universo. Sin embargo, la amplia mayoría de la gente no sigue un *logos*, sino que actúa como si estuviera dormida y tiene tanta conciencia de lo que hace como la que tienen los asnos que mascan granza.

Heráclito se volvió tan misántropo que vagaba por las montañas y vivía de una dieta de hierba y plantas (no constan las habas). Por desgracia, esa malnutrición le provocó un edema y volvió a la ciudad para que le curaran. Fue precisamente esa cura la que le llevó a su fin, ya que pidió que le cubrieran de boñiga de vaca. Ahora bien, existen dos versiones sobre la muerte de Heráclito entre excrementos de vaca. Parece ser que Heráclito creía que esa medida expulsaría los malos humores de su cuerpo y secaría su edema. En la primera versión la boñiga está aún húmeda y el filósofo melancólico se ahoga; en la segunda, la boñiga está seca y él muere cocido al sol del Jónico.

(Hay una tercera versión ofrecida por Diógenes Laercio, que cuenta que los amigos de Heráclito fueron incapaces de retirar de su cuerpo la boñiga de vaca y, al quedar irreconocible, fue devorado por los perros. Ello confirma el fragmento 97: «Los perros ladran a quienes no conocen». Por desgracia, también les muerden).

Esquilo (525 o 524-456 o 455 a. C.)

Habitualmente a Esquilo no se le considera un filósofo, aunque el puñado de obras teatrales que han sobrevivido están llenas de una profunda sabiduría sobre cómo los mortales deben, según el verso recurrente de la *Orestíada,* sufrir para llegar a la verdad. En el fragmento que se conserva de *Niobe*, Esquilo escribe:

> De los dioses sólo a la Muerte no le gustan los regalos,
> Las libaciones no sirven, ni los sacrificios.
> No tiene altar, ni oye himno alguno;
> De ella sólo se aparta la Persuasión.

Esquilo combatió con gran distinción contra los persas en las batallas de Maratón y Salamina, y su pericia militar se menciona con orgullo en el epitafio de su lápida. Sin embargo, es la lápida de la tumba de Esquilo la que parece haber dado origen a la divertida, pero apócrifa, historia de su muerte.

Casi todo el mundo creía que Esquilo había muerto debido a que un águila dejó caer una tortuga viva sobre la cabeza calva del hombre, confundiéndola al parecer con una roca. Cuentan que en la lápida se representaba al gran dramaturgo desfallecido en el suelo, mientras un águila —el ave de Apolo— se llevaba volando al cielo su alma en forma de lira. No obstante, una lira parece, y puede que originalmente lo fuera, un caparazón de tortuga dotado de cuerdas. Supuestamente alguien que desconocía la iconografía confundió «un águila eleva al cielo el alma en forma de lira de un poeta muerto» con «un águila estrella una tortuga contra la cabeza de un poeta dormido y se carga a los dos».

Anaxágoras (500-428 a.C.)

Discípulo de Anaxímenes, Anaxágoras sostenía que el aire era la sustancia universal e ilimitada a través de la cual se hace posible nuestra existencia.

Sugería que el *nous* (la mente o el intelecto) era el principio motor del universo, y recomendaba a sus conciudadanos de Mileto que estudiaran la

luna, el sol y las estrellas. Cuando alguien le preguntó: «¿No te preocupa tu tierra natal?», Anaxágoras respondió: «Me preocupa mucho mi tierra natal», y señaló a las estrellas.

Anaxágoras fue desterrado de Mileto tras un proceso en el que fue acusado de afirmar que el sol es una masa de metal al rojo vivo. Murió en el exilio y, según Plutarco, pidió que los niños tuvieran día festivo en el aniversario de su muerte.

Parménides (515-? a.C.)

Parece que de joven fue un pitagórico, y posteriormente el fundador de la escuela eleata. No queda constancia de la muerte de Parménides, sólo algunos pocos datos sobre su vida, aunque desempeña un papel muy importante en el diálogo homónimo de Platón con un jovencísimo Sócrates. No obstante, ni siquiera sabemos con seguridad si Sócrates y Parménides llegaron a conocerse. El núcleo de su novedosa metafísica es la distinción entre el ser, que se describe como «redondo como una bola», y el no ser, que probablemente no se parece en nada a una bola. No tenemos ninguna información de cómo pasó Parménides del primer estado al segundo.

Zenón de Elea (495-430 a.C.)

Zenón fue el autor de la obra *Epicheirêmata (Ataques)*, escrita en defensa de su maestro Parménides. Defendía las doctrinas de Parménides de una forma singular, adoptando el punto de vista contrario y demostrando que conduce a paradojas sin solución. Por ejemplo, Zenón argumenta contra el movimiento diciendo que si algo se mueve, tiene que moverse o bien en el lugar donde está o bien en el lugar donde no está. Dado que lo segundo es imposible, porque ninguna cosa puede estar o ser activada en un lugar donde no está, una cosa tiene que estar donde está. Por tanto, las cosas están quietas y el movimiento es una ilusión.

Esa argumentación contra el movimiento encuentra una expresión ulterior en las famosas paradojas de la flecha y de Aquiles y la tortuga. Una flecha que parece estar en vuelo en realidad está quieta porque todo lo que ocupa un

espacio igual a sí mismo tiene que estar quieto en ese espacio. Dado que una flecha sólo puede ocupar un espacio igual a sí mismo en cada instante de su vuelo, la flecha permanece inmóvil.

Análogamente, si el veloz Aquiles concede ventaja a la parsimoniosa tortuga en una carrera entre ambos, nunca conseguirá adelantarla. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que en el momento que Aquiles llegue al punto desde el que partió la tortuga, ésta habrá avanzado. Y cuando él haya cubierto esa distancia, la tortuga habrá vuelto a avanzar, y así *ad infinitum*. Aristóteles se deleita desmontando estas paradojas en su *Física*. También está la anécdota de que cuando Diógenes el Cínico oía decir a alguien que no existe lo que llaman movimiento, se levantaba y se ponía a andar.

El modo en que murió Zenón fue heroico y dramático. Participó en un complot para derrocar al tirano Nearco, pero el complot se descubrió y detuvieron a Zenón. Durante el interrogatorio, Zenón dijo que tenía algo que contarle al tirano sobre determinadas personas, pero sólo podía decírselo al oído. Cuando Nearco acudió, Zenón aprisionó con sus dientes la oreja del tirano y no la soltó hasta que lo mataron a puñaladas. (Demetrio, en su obra *Hombres con el mismo nombre*, afirma que Zenón no atacó la oreja sino la nariz).

Empédocles (490-430 a.C.)

No existe entre los presocráticos una figura tan curiosa y al mismo tiempo tan atractiva como Empédocles. Desde luego, nadie tuvo un final tan espectacular. Como narra Plutarco, dejó a la filosofía en un estado de ferviente animación. Abundan las historias sobre la transformación de Empédocles en un dios. Escribió dos largos poemas desaparecidos, *Sobre la naturaleza* y *Purificaciones*, y se describía a sí mismo como un «dios inmortal, que ha dejado de ser mortal». Diógenes le describe vistiendo la túnica púrpura de la realeza, una faja dorada, sandalias de bronce y una corona de laurel délfica. Tenía una tupida cabellera, siempre llevaba un bastón y tenía una comitiva de chicos ayudantes. Empédocles tenía algo de mago y hechicero, así como algo de charlatán. No obstante, también ha sido considerado un político radical, e identificado con la democracia. Cuentan

que convenció a sus conciudadanos de Agrigento, en Sicilia, para que acabaran con las divisiones internas y cultivaran la igualdad en política.

En uno de los fragmentos que se conservan de la obra de Empédocles, se refiere a la muerte como «la gran vengadora», y según una leyenda mantuvo viva a una mujer durante treinta días sin aliento ni pulso. Según Ezio, Empédocles creía que el sueño era el resultado de un enfriamiento de la sangre y que la muerte se produce cuando la sangre ha desprendido todo su calor. Pues bien, si el calor es el vehículo de la sangre, el calor del fuego volcánico será el medio por el que Empédocles hallará su final, en su búsqueda de la inmortalidad. Según cuenta la historia, Empédocles se lanzó al interior del monte Etna llevando puestas sus mejores galas para confirmar los rumores de que se había vuelto inmortal. Pero se descubrió la verdad cuando una de sus sandalias de bronce apareció, escupida por las llamas, en la ladera del volcán.

Existen otras versiones, menos extáticas, de la muerte de Empédocles: dejó Sicilia por Grecia y nunca regresó; se rompió una pierna camino de un festival y falleció de la infección resultante; resbaló, cayó al mar y se ahogó debido a su avanzada edad.

Aproximadamente veintidós siglos después, como consecuencia tanto del entusiasmo como de la posterior decepción que siguieron a la Revolución Francesa, una combinación de arrogancia mística y de radicalismo político llevaron al gran filósofo y poeta alemán Friedrich Hölderlin a escribir su drama en verso *La muerte de Empédocles*. Esta tragedia moderna, bastante sorprendente, quedó inacabada y, desde finales de la década de 1790, no tuvo éxito en ninguna de sus tres versiones distintas. Hölderlin llama a Empédocles «el hombre embriagado de dios», y se identifica claramente con él como reformador religioso y como político revolucionario. Su muerte, que Hölderlin califica de «el fuego más alto», se contempla como un sacrificio a la naturaleza y como la aceptación de un poder mayor que la libertad humana: el destino.

Empédocles siempre es descrito como un hombre serio y solemne, y ello es motivo suficiente para las burlas que le dedica Luciano en sus *Diálogos de los muertos*, donde se le describe en el Hades saliendo «medio cocido del Etna». Cuando el cínico Menipo le pregunta por qué razón se lanzó al cráter, Empédocles responde: «Un ataque de locura depresiva, Menipo». A lo que éste apostilla:

> No, no fue sino un ataque de vanidad y orgullo y una dosis de locura inane; eso fue lo que te redujo a cenizas, con botas y todo —y bien que lo merecías—.

(Sin relación alguna con ello, pero siguiendo con el tema de Pitágoras y las habas, el fragmento 141 de Empédocles dice: «¡Desgraciados, pobres desgraciados, no se os ocurra tocar las habas!»).

Arquelao (fechas desconocidas, probablemente nacido a comienzos del siglo V a.C.)

Arquelao fue discípulo de Anaxágoras y el maestro de Sócrates. Generalmente se le considera el puente entre la filosofía natural jónica y el pensamiento ético ateniense. No se conoce la causa de su muerte y sus escritos se han perdido, excepto las enigmáticas palabras: «El frío es un vínculo».

Protágoras (485-410 a.C.)

Protágoras fue el primero y el más grande de los sofistas, a los que aludimos en la introducción, aunque alguien podría alegar no sin razón que el astuto Ulises, con su verbo suave, fue el auténtico padre de la sofistería. Platón dedica un diálogo a Protágoras en el que lo presenta bajo una luz más favorable que a otros muchos adversarios de Sócrates. Suya es la célebre frase: «El hombre es la medida de todas las cosas». Protágoras profesó el agnosticismo en lo referente a la naturaleza de los dioses: «Respecto a los dioses, no soy capaz de saber si existen o no». Fue también el primero que cobró honorarios por dar lecciones de meliflua elocuencia y de nobles artes de la persuasión.

En *Vidas de los sofistas*, del siglo III, Filóstrato asevera que no se debería criticar a Protágoras por cobrar honorarios, «ya que valoramos más los menesteres por los que pagamos dinero que aquéllos por los que no se cobra un precio». Filóstrato sabía de qué estaba hablando, dado que provenía de un largo linaje de sofistas y gozaba de un considerable lujo material en la corte

de la muy intelectual emperatriz siria Julia Domna. (A propósito, ella misma fue una figura muy interesante, y era la esposa del emperador romano Septimio Severo; Filóstrato la llama «Julia la filósofa». Tras la muerte de Septimio Severo durante una campaña militar en Gran Bretaña, Julia siguió siendo una figura enormemente influyente a través de sus hijos, los diarcas Caracalla y Geta. Se dice que Caracalla asesinó a Geta entre los brazos de su madre, y que Julia se dejó morir de hambre después de que Caracalla fuera a su vez asesinado en el año 217).

Protágoras tiene muchas obras en su haber, entre las que destaca *De la oratoria forense por un emolumento, dos libros de argumentaciones contrarias*. Puede verse un brillante ejemplo del uso monetario de las argumentaciones contrarias en la anécdota siguiente: cuando Protágoras le pidió a su discípulo Evatlo que le pagara sus honorarios, éste respondió: «Pero todavía no he ganado ningún caso». A lo que Protágoras respondió:

> Si yo gano esta demanda contra ti, tú tienes que pagarme porque la he ganado; si la ganas tú, también tienes que pagarme porque *tú* ganas.

Parece ser que Protágoras se ahogó en un naufragio tras ser juzgado y condenado al destierro (en algunas versiones condenado a muerte) por sus ideas religiosas agnósticas. Además escribió un tratado sobre lucha libre.

Demócrito (460-370 a.C.)

Para algunos Demócrito es el «príncipe de los filósofos». Sin embargo Platón nunca lo menciona y existe el rumor, que se ha transmitido a través de los siglos, de que quiso quemar sus libros. Por desgracia, el deseo de Platón fue insensatamente satisfecho por los desastres de la historia, y queda muy poco de la obra de Demócrito.

Desde Cicerón y Horacio en adelante, Demócrito fue conocido como «el filósofo risueño» (al contrario que el «melancólico» Heráclito), y a menudo ambos son representados así en la iconografía medieval. Robert Burton, en su colosal libro *Anatomía de la melancolía* (1621), a título de broma firma como «Demócrito *junior*». Demócrito fue discípulo del oscuro Leucipo, cuya obra

se ha perdido, y cofundador del atomismo griego. Se trata de una explicación enteramente materialista del mundo físico según la organización de los átomos en el espacio. Los perros, los gatos, las ratas y los zigurats son sencillamente distintas configuraciones de átomos, una teoría que prefigura con fuerza la moderna visión científica del mundo.

Demócrito dice: «Los necios quieren vivir mucho porque tienen miedo de la muerte». Aunque no fuera ningún necio, Demócrito vivió mucho, ya que murió a la edad de ciento nueve años, y la forma en que murió no revela ningún miedo. Cuando quedaba claro que estaba llegando el final, su hermana se molestó porque temía que su hermano fuese a morir durante el festival de Tesmófora y ella no tendría posibilidad de rendir la debida pleitesía a la diosa. En un gesto aparentemente incomprensible, Demócrito pidió que llevaran a su casa muchas hogazas de pan caliente. Aplicándolas contra sus fosas nasales consiguió de alguna forma posponer su propia muerte.

Lucrecio da una versión distinta: cuando Demócrito alcanzó la madurez de su ancianidad y se dio cuenta de que «los atentos movimientos de su intelecto se iban agotando», alegremente se quitó la vida.

Pródico (fechas exactas desconocidas, nacido antes de 460 a.C.)

Hay un chiste recurrente en la antigüedad que cuenta que Pródico, un sofista aparentemente necesitado de dinero, solía ofrecer un curso sobre semántica por el precio de una dracma, y otro por el precio de cincuenta dracmas. Sócrates comenta en *Crátilo* que si se hubiera podido permitir el curso de cincuenta dracmas, habría conseguido comprenderlo todo sobre «la corrección de los nombres», pero que tuvo que conformarse con la versión rebajada de una dracma. Aunque no conocemos la fecha de la muerte de Pródico, estaba vivo en tiempos del proceso y ejecución de Sócrates, y tuvo un final increíblemente parecido: cuentan que Pródico fue ejecutado por los atenienses bajo la acusación de que corrompía a la juventud. El último fragmento que de él se conserva reza: «La leche es mejor cuando uno la saca directamente de la hembra».

Platonistas, cirenaicos, aristotélicos y cínicos

Platón (428 o 427-348 o 347 a.C.)

Al igual que con Pitágoras, Anaxágoras, Jesucristo y la Virgen María, se dice que nadie vio jamás a Platón reír a carcajadas. Dicho esto, Nietzsche insiste en que Platón dormía encima de un ejemplar de las obras de Aristófanes, el gran poeta cómico. Lo cierto es que teniendo en cuenta la abrumadora importancia filosófica de Platón, tenemos relativamente poca información sobre su vida y no conocemos nada digno de crédito sobre su muerte.

Platón sólo se menciona a sí mismo dos veces en sus aproximadamente dos docenas de diálogos, donde se le cita por haber estado presente en el juicio contra Sócrates, aunque estuvo ausente en el momento de su muerte. Jenofonte, que escribió mucho sobre Sócrates, sólo menciona a Platón una vez, y Demóstenes lo menciona dos veces de pasada. No obstante, Apuleyo cuenta una historia de dudosa fiabilidad según la cual Sócrates soñó con un pollo de cisne que veía posado en su rodilla. De repente le salieron las plumas, extendió las alas y salió volando hacia el cielo, entonando el más hermoso de los cantos. Al día siguiente, el padre de Platón le presentó a Sócrates su hijo recién nacido, y Sócrates dijo: «Éste es el cisne que yo vi».

En su famosa *Carta Séptima*, Platón nos ofrece las escasas reflexiones autobiográficas de que disponemos. Por desgracia, la carta está considerada como una falsificación entre un amplio sector de los estudiosos clásicos. Platón cuenta los comienzos de su carrera y sus primeras dos visitas a Sicilia, por invitación de Dionisio el Viejo. De hecho, no puede descartarse que hiciera tres visitas a Sicilia hasta quedar totalmente desilusionado de la política. En los siglos posteriores a la muerte de Platón se contaba que el entusiasmo de Dionisio por los esfuerzos de Platón era tal que lo vendió como esclavo y Platón se salvó únicamente gracias a que Aniceris, el filósofo cirenaico, pagó el rescate. San Jerónimo afirma que Platón fue hecho prisionero por los piratas y vendido como esclavo, pero «puesto que era un filósofo, era un hombre más grande que el hombre que lo estaba comprando».

¿Qué más sabemos? Platón tenía treinta y un años cuando ejecutaron a

Sócrates. Nunca se casó. Según Plutarco, que hizo mucho por popularizar a Platón, era muy aficionado a los higos. De hecho, ni siquiera sabemos por qué le llamaban «Platón», que significa «ancho» en griego. Puede que sea una alusión a una complexión muscular y puede tener que ver con las historias sobre su posible destreza en la lucha libre.

Según Cicerón, Platón murió ante su escritorio. Pero según Hermipo, murió durante un banquete de bodas a la edad de ochenta y un años y fue enterrado en los terrenos de la Academia. El platonista renacentista Marsilio Ficino añade que Platón murió el día de su cumpleaños, y que el número 81 es enormemente significativo, dado que es el número más perfecto, la suma de nueve veces nueve. Pero hay otra versión que dice que murió de una infección de piojos. Aunque, como señala el erudito Thomas Stanley en su *Historia de la filosofía* de 1687, los que difunden una historia tan deshonrosa sobre Platón «le causan mucho daño».

Espeusipo (fecha de nacimiento desconocida, fallecido en 339 o 338 a.C.)

Era sobrino de Platón y fue su sucesor al frente de la Academia (que originalmente era un olivar a las afueras de la antigua ciudad de Atentas, donde Platón ofrecía educación en filosofía a quien le interesara). Espeusipo se suicidó debido a una enfermedad paralizante y dolorosa.

Xenócrates (fecha de nacimiento desconocida, fallecido en 314 a.C.)

Discípulo de Platón y sucesor de Espeusipo, murió a la edad de ochenta y cuatro años tras tropezar por la noche con un utensilio de bronce no identificado.

Arcesilao (316 o 315-241 a.C.)

Fundador de la que pasó a conocerse como «Academia Media», Arcesilao introdujo el escepticismo en la escuela, pero no escribió nada. Se negó a aceptar o a negar la posibilidad de la certidumbre, pero defendía la

suspensión del juicio, o *epoché*, en todos los ámbitos. Murió por beber demasiado vino a palo seco.

Carnéades (214?-129? a.C.)

Carnéades fue el fundador de la «Nueva Academia», y seguidor de Arcesilao. También él era un escéptico que no escribió nada. Plutarco señala que hablaba muy alto. Hay una historia según la cual Carnéades pronunció dos discursos (probablemente muy estruendosos) en Roma en 155 a.C. En el primero argumentó en pro de la justicia, mientras que en el segundo lo hizo en contra. Al mostrar que se podía argumentar coherentemente a favor o en contra de una tesis, demostró que la actitud filosóficamente correcta es la suspensión escéptica del juicio.

Según Victor Brochard, en su obra *Les Sceptiques grecs [Los escépticos griegos]* (1887, que por cierto, fue uno de los últimos libros que dicen que leyó Nietzsche antes de su desmoronamiento mental), la vejez no trató bien a Carnéades. Se quedó ciego y padeció crueles enfermedades en una agonía que fue consumiendo todas sus fuerzas. Se le criticó por no tener el valor de suicidarse, aunque parece que anduvo cerca. Carnéades decía: «La naturaleza que me dio forma también me destruirá», y murió a los ochenta y cinco años.

Hegesias (fechas desconocidas, siglo III a.C.)

Seguidor poco conocido de la escuela cirenaica de filosofía, así denominada por Cirene, en lo que hoy en día es Libia, que además era la ciudad de Carnéades. Los cirenaicos sostenían que el placer experimentado en el momento presente es el único criterio de la bondad. Sin embargo, Hegesias era demasiado taciturno para adoptar esa forma de hedonismo. A su juicio, como consta en la *Historia Critica Philosophiae* de Brucker, el placer era imposible y la única preocupación de los seres humanos era la evitación del dolor. Estaba tan profundamente insatisfecho con la vida que escribió un libro para demostrar que la muerte, como cura para todos los males, era el máximo bien. Pasó a conocérsele como *peisithanatos*, «el persuasor de la

muerte». Defendía positivamente el suicidio aunque no está claro si él se aplicó su propia receta.

Aristóteles (384-322 a.C.)

En la Edad Media le llamaban sencillamente «El Filósofo». Conocemos algunos datos curiosos sobre Aristóteles: tenía los ojos pequeños, sus tobillos eran finos, y ceceaba, cosa que algunos parodiaban, según Plutarco. Llevaba anillos y tenía un estilo peculiar de vestir. La tradición cuenta que, al igual que Esquilo, Aristóteles era calvo, lo que da un toque irónico a la discusión sobre la mutilación en la *Metafísica*. Aristóteles argumenta que una taza no está mutilada si se hace un agujero en ella, sólo lo está si se ha roto el asa o alguna otra parte. Análogamente, un ser humano no queda mutilado si pierde algo de carne o el bazo, pero sí cuando le falta alguna extremidad. Ahora bien, Aristóteles matiza enseguida esto último, añadiendo que eso no es cierto para *cualquier* tipo de extremidad «sino sólo para aquellas que no puedan volver a crecer si se amputan totalmente». Y concluye que «los calvos no están mutilados». Ello se debe, aparentemente, a que el pelo puede volver a crecer, por lo menos en principio. (Por razones que preferiría no revelar, encuentro que se trata de una conclusión reconfortante).

Como es bien sabido, Aristóteles fue tutor de Alejandro, antes de ser Magno, entre las edades de los trece y dieciséis años. No obstante, parece que a Alejandro le produjo más impresión Diógenes el Cínico, y decía, con una mezcla de humildad, que si no hubiera sido él mismo, la persona que más le habría gustado ser era Diógenes. Cuando Alejandro fue a visitar a Diógenes, se plantó ante él, mientras éste se encontraba en la bañera, y le dijo que podía pedirle lo que quisiera, a lo que Diógenes respondió: «Apártate, me estás quitando la luz». Hay una anécdota que cuenta que Diógenes ofreció a Aristóteles unos higos secos, que éste aceptó y sostuvo en alto exclamando: «Grande es Diógenes».

Cuando la noticia de la muerte de Alejandro se extendió por Atenas, hubo un alzamiento contra el dominio macedonio que finalmente condujo a la derrota y al sometimiento de Atenas tras la guerra Lamiaca. Dada la relación de Aristóteles con Alejandro, los atenienses presentaron contra él la acusación ya habitual de impiedad. Abandonó la ciudad diciendo: «No

permitiré que los atenienses pequen dos veces contra la filosofía». Aristóteles se retiró a la finca de su desaparecida madre en Calcis, en la isla de Eubea, y allí murió el año siguiente.

Según Eumelo, Aristóteles murió a los setenta años de edad al beber acónito, pero Apolodoro dice que tenía sesenta y tres cuando falleció de muerte natural, y se cuenta que Aristóteles murió de una enfermedad estomacal que aparentemente padecía desde hacía mucho tiempo.

Gracias a Diógenes Laercio, tenemos constancia de su testamento, aunque probablemente se trate de una invención posterior. Aristóteles hace generosa provisión en favor de Herpillis, su concubina, una posición que no era en absoluto deshonrosa en el mundo antiguo, afirmando que «ha sido buena conmigo». Pero Aristóteles da instrucciones a sus albaceas para que junto con sus restos se entierren los huesos de su esposa, Pitias, fallecida a los diez años de su boda.

Teofrasto (372-287 a.C.)

Discípulo de Aristóteles, y su sucesor al frente de la escuela peripatética (así llamada porque a Aristóteles le gustaba hablar y andar al mismo tiempo), Teofrasto fue el albacea testamentario y posible editor de las obras de su maestro.

Diógenes Laercio cataloga más de doscientas obras, que totalizan unas 232.808 líneas, entre las que hay tratados sobre la miel, el pelo, la fruta y el frenesí. Según Plutarco, Teofrasto decía que el alma paga un elevado alquiler por el cuerpo. Lo único que sobrevive de este enorme *corpus* son dos obras sobre botánica y un fragmento de noventa y una páginas titulado *Sobre las sensaciones* (v. pp. 35-36).

Teofrasto murió a la edad de ochenta y cinco años, y sus últimas palabras son un modelo de muerte filosófica. Cuando sus discípulos le preguntaron si quería decir algunas sabias palabras finales, Teofrasto dijo:

> Nada más que esto, que muchos de los placeres que ofrece la vida son sólo apariencias. Porque nada más empezar a vivir, ¡ay!, morimos. Nada es pues tan poco provechoso como el amor por la gloria. Adiós, y que seáis felices. La vida contiene más sinsabores que ganancia. Pero como yo ya no puedo discutir lo que tendríamos que hacer, por favor proseguid en la búsqueda del comportamiento correcto.

Con estas palabras Teofrasto exhaló su último aliento. Los posteriores directores de la escuela peripatética no tuvieron un final tan noble.

Estratón (fecha de nacimiento desconocida, fallecido en 270 a.C.)

Estratón se quedó tan delgado que se dice que no sintió nada cuando murió.

Lico (fechas desconocidas)

Vestía de forma inmaculada y tenía aptitudes atléticas. Murió a los setenta y cuatro años tras sufrir mucho por culpa de la gota.

Demetrio (fechas desconocidas)

Sufrió la picadura mortal de un áspid.

Antístenes (445-365 a.C.)

Amigo íntimo de Sócrates, no se conserva casi nada de él. A menudo se le considera el fundador de los estoicos, ya que eso les atribuye una descendencia directa de Sócrates. Es más correcto considerarle el primero de los cínicos, los filósofos «parecidos a los perros» o *kunikos*. Existe una anécdota, que se le atribuye a veces también a Diógenes, según la cual a Antístenes le llamaban un «auténtico perro», y que a él le gustaba tanto el epíteto que tras su muerte se grabó en piedra la figura de un perro para marcar su última morada. Cuando le preguntaron cuál era la cima de la felicidad humana, contestó: «Morir dichoso». Una vez fue a ver a Platón, quien estaba enfermo y había vomitado en una palangana. Tras echar una ojeada al vómito, Antístenes dijo: «La bilis la veo, pero el orgullo no».

Según la *Metafísica* de Aristóteles, la doctrina filosófica de Antístenes afirmaba que nada podía describirse más que por su propio nombre: un nombre para cada cosa. De esta forma, parece ser que Antístenes concluyó que la contradicción es imposible y la mentira casi imposible. Ante lo que uno siente la tentación de responder: falso.

Cuando Antístenes estaba siendo iniciado en los misterios órficos, que eran rituales secretos relacionados con el posible tránsito a la otra vida, el sumo sacerdote dijo que los que entonces se iniciaban serían partícipes de muchas cosas maravillosas en el Hades. A lo que Antístenes respondió: «¿Entonces por qué no te mueres?».

En una ocasión, cuando Antístenes era viejo y estaba enfermo, Diógenes fue a verle portando una daga. Cuando Antístenes le preguntó qué podría librarle de sus dolores, Diógenes le mostró la daga, a lo que el primero apostilló: «He dicho de mis dolores, no de mi vida». Murió de una enfermedad no especificada.

Diógenes (fecha de nacimiento desconocida, murió en 320 a.C.)

En contra de la opinión general, el cinismo no es cínico en el sentido actual de la palabra. Diógenes el Cínico fue calificado una vez como «un Sócrates enloquecido», pero ello no tiene en cuenta la cordura de su concepto de la vida ni su afinidad real con Sócrates, el azote de la ciudad-Estado ateniense.

Cuando le preguntaron cuál era la cosa más bella del mundo, Diógenes respondió: «La libertad de expresión». Sus palabras y sus actos manifiestan una protesta personal y sin tregua contra la corrupción, el lujo y la hipocresía. El camino a la libertad individual exige honestidad y una vida de una austeridad material total. Diógenes reconocía el mérito de su maestro Antístenes por iniciarle en una vida de pobreza y felicidad, y aceptaba, como éste, el epíteto de «perro». Cuando Platón le llamaba perro, Diógenes respondía: «Totalmente cierto, porque vuelvo una y otra vez al lado de los que me han vendido».

Diógenes es una fuente de historias maravillosas: tiró su taza cuando vio a alguien beber usando las manos. Vivía en un tonel, y en verano daba vueltas en él sobre la arena caliente. En invierno se insensibilizaba al frío abrazando estatuas cubiertas de nieve. Decía que se puede aprender en un burdel y que

no hay diferencia entre lo que cuesta dinero y lo que no. Se masturbaba en la plaza del mercado, diciendo que le gustaría que fuese igual de fácil aliviar el hambre frotando su estómago vacío. Comía sepia cruda para evitarse la molestia de cocinar. Se burló del subastador mientras era vendido como esclavo. Cuando Lisias, el farmacéutico, le preguntó si creía en los dioses, contestó: «¿Cómo puedo evitar creer en ellos cuando veo un desgraciado dejado de la mano de dios como tú?». Cuando le preguntaron qué momento es el mejor para casarse, dijo: «Para un hombre joven, todavía no, para un hombre mayor, nunca jamás».

Parece que Diógenes defendía una comunidad de esposas y maridos, y creía también que había que criar a los niños en común. Asimismo pensaba que no había nada de malo en robar en un templo, ni en comer carne de cualquier clase, incluida la humana. Cuando le preguntaban de dónde era, Diógenes contestaba que él era un «ciudadano del mundo», o *kosmopolites*. Ojalá hubiera más de los autodenominados cosmopolitas contemporáneos que bebieran de sus propias manos, que comieran carne humana, abrazaran estatuas y se masturbaran en público. De hecho, el «cosmopolitismo» de Diógenes es más una actitud antipolítica que una especie de internacionalismo banal.

Diógenes opinaba que las lecciones de Platón eran una pérdida de tiempo. En una ocasión, Platón había definido al ser humano como un animal, bípedo e implume, por lo que había sido calurosamente aplaudido. Diógenes desplumó un pollo y lo llevó a la sala de conferencias, declarando: «He aquí al hombre de Platón». Cuando Platón hablaba a su manera de «tacidad» y «mesidad», en relación con el problema de los universales, Diógenes dijo: «La taza y la mesa las veo, pero no su *mesidad* ni su *tacidad*».

Diógenes Laercio atribuye a su ilustre tocayo numerosos escritos, de los que no ha sobrevivido ninguno, pero en la lista hay un tratado sobre la muerte (así como sobre algo con el extraño nombre de «Grajilla»).

Cuando le preguntaron a Diógenes cómo quería que le enterraran, dijo: «Boca abajo». Jeníades le preguntó el motivo, y recibió la siguiente respuesta misteriosa: «Porque al cabo de un tiempo abajo se convertirá en arriba».

Se dice que Diógenes tenía casi noventa años cuando murió. Según una versión, murió tras comer pulpo crudo y según otra se suicidó conteniendo la respiración.

Luciano describe a Diógenes en el Hades ridiculizando al otrora poderoso

y atractivo rey Mausolo, que fue enterrado en su gigantesco Mausoleo homónimo, tras conquistar gran parte de Asia Menor. Todos somos iguales ante la muerte y no somos nada en el Hades. La muerte nos hace a todos cínicos.

Crates de Tebas (365-285 a.C.)

Fue otro cínico, discípulo de Diógenes. Plutarco escribió una *Vida de Crates*, que se ha perdido. Parece ser que Crates acabó sus días en la pobreza y riendo. Sabiendo que iba a morir, Crates entonaba para sí el hechizo: «Te vas, querido jorobado, te marchas a la casa de Hades, encorvado por la edad».

Hiparquia (fechas desconocidas, floreció a finales del siglo III a.C.)

Hiparquia es la primera filósofa mencionada por Diógenes Laercio. De joven, Hiparquia se enamoró de la filosofía y de la persona de Crates, que era considerablemente mayor que ella. Rechazando a muchos pretendientes de alta alcurnia y gran riqueza, exigió casarse con Crates. Desesperados, los padres de Hiparquia llamaron a Crates para que la disuadiera de su idea. No lo consiguió y, en un último gesto, Crates se arrancó toda la ropa y exclamó:

> He aquí al novio, aquí están sus posesiones; elige en consonancia; porque no serás mi compañera de fatigas a menos que compartas mis asuntos.

Hiparquia eligió y a partir de ese momento vivió y vistió como Crates y llevó la vida de los cínicos.

Según el testimonio de Sexto Empírico, del siglo II, Crates e Hiparquia tenían la extraña costumbre de hacer el amor en público. Se desconoce la forma en que ella murió.

Metrocles (fechas desconocidas, finales del siglo III a.C.)

Metrocles era hermano de Hiparquia. Cuentan que se tiró un pedo mientras ensayaba un discurso. Eso le sumió en tal desesperación que intentó dejarse morir de hambre. Crates fue a ver al atormentado Metrocles y le hizo una comida a base de altramuces. Naturalmente, como los altramuces pertenecen a la familia de las habas, o *fabaceae*, la comida hizo que Metrocles volviera a pecar de indiscreción. Por razones que se me escapan, los altramuces eran muy populares entre los cínicos y Diógenes los menciona en los *Diálogos* de Luciano.

Finalmente, Crates consiguió convencer a Metrocles que esas indiscreciones gaseosas no eran nada de lo que avergonzarse, y Metrocles, que había sido discípulo de Teofrasto, se convirtió en seguidor de Crates. Así, la filosofía empieza por las ventosidades, y alguien podría decir que el aire caliente que sale por un extremo del cuerpo sencillamente se ve acompañado por aire caliente en el otro extremo.

Metrocles murió con una edad avanzada, «tras asfixiarse a sí mismo», como anota escuetamente Diógenes Laercio. Es de esperar que la causa no fueran los altramuces.

Esto me trae a la memoria el siguiente párrafo de la obra *Las nubes*, de Aristófanes, donde Sócrates, en el papel del sofista charlatán, está intentado convencer al crédulo Estrepsiades de cuál es la causa del trueno. Sócrates dice:

> Primero piensa en el minúsculo pedo que producen tus intestinos. Luego considera los cielos: su ventosidad infinita es el trueno. Porque el trueno y el pedo son, en principio, una misma cosa.

Lo que significa que las tormentas eléctricas son la forma flatulenta que tiene la naturaleza para realizar una demostración filosófica.

Menipo (floreció en el siglo III a.C.)

Era fenicio, empezó como un esclavo que practicaba la usura, por lo visto con gran éxito, y se convirtió en ciudadano de Tebas, probablemente acaudalado. Según cuenta la historia, le robaron todo su dinero y se ahorcó en un acto de desesperación. Menipo era seguidor de Diógenes, y fue

probablemente el más cínico, en el sentido actual, de los cínicos. Fue sin duda el cínico más proclive a la risa, y a un lenguaje malsonante, deliciosamente cruel. Aunque no se conserva ninguno de sus escritos, se le conoce gracias a un género literario inspirado por él: la sátira menipea, cuyos máximos exponentes son Petronio y Luciano. En los *Diálogos de los muertos* de Luciano, Menipo es el antihéroe consumado, mandado llamar desde el Hades para que se burle de las quejas de los que una vez fueron ricos y poderosos, como Midas y Creso, y de las inanidades de los filósofos como Sócrates, al que se describe persiguiendo a muchachos adolescentes en el Hades (las viejas costumbres nunca mueren). Menipo se niega a pagar a Caronte, el barquero de ultratumba, y se gana la admiración de Cerbero, el sabueso infernal de tres cabezas. Se da el caso de que un perro admira a otro. Cerbero concluye el diálogo diciendo:

> Sólo vosotros habéis hecho honor a vuestra raza —tú y antes Diógenes—, porque tú has venido sin necesidad de que te obliguen o te empujen, has venido por tu propia voluntad, riendo e insultando a todo el mundo.

Ahora quisiera centrarme en tres escuelas filosóficas que ejercieron una amplia influencia en la antigüedad tardía y más allá: el escepticismo, el estoicismo y el epicureismo.

Escépticos, estoicos y epicúreos

Anaxarco (fechas desconocidas, floreció en el siglo IV a.C.)

Fue seguidor de Demócrito y maestro de Pirrón. Anaxarco afirmaba que no sabía nada, ni siquiera el hecho de no saber nada.

Aunque era conocido como «el hombre feliz», el eudemonista, Anaxarco no tuvo un final dichoso. Al igual que Pirrón, Anaxarco viajó con los ejércitos victoriosos de Alejandro Magno. Se dice que durante un banquete con Alejandro, Anaxarco insultó a Nicocreonte, el tirano de Chipre. El tirano nunca olvidó aquel insulto y cuando el mal tiempo obligó al barco de Anaxarco a buscar abrigo en Chipre, le detuvieron. Nicocreonte ordenó que colocaran a Anaxarco en un gigantesco mortero y que lo machacaran con unas mazas de hierro hasta la muerte. Momento en el que Anaxarco exclamó: «Machacad, machacad la bolsa que contiene a Anaxarco, pero a Anaxarco no lo machacáis».

Cuando Nicocreonte ordenó que le cortaran la lengua a Anaxarco, se dice que, al igual que hizo Timica, Anaxarco se la cortó a mordiscos y se la escupió al tirano.

Pirrón (360-262 a.C.)

Pirrón fue el fundador de la importantísima tradición del antiguo escepticismo. Como no dejó nada escrito, sus ideas han llegado a nosotros a través de su discípulo Timón, un bailarín profesional convertido en filósofo, que se llamaba a sí mismo «Cíclope» porque sólo tenía un ojo.

Pero el relato más claro e impresionante del escepticismo pirroniano puede encontrarse en Sexto Empírico, un médico del siglo II. Como ocurre con otros escépticos, sabemos muy poco sobre la vida de Pirrón. Se dice que vivió hasta los noventa años. Sí sabemos que viajó con Alejandro Magno, como filósofo de corte, hasta la India y supuestamente conoció a los ascetas desnudos, que los griegos denominaron «gimnosofistas». Como señala

Jonathan Barnes: «No es en absoluto imposible que el pirronismo tenga un padrino indio».

Timón, el ex bailarín tuerto, dice que «realmente, ningún otro mortal podía compararse con Pirrón», y que era famoso por mantener siempre un estado de ánimo tranquilo. A bordo de un barco, durante una feroz tempestad que aterrorizaba al resto de pasajeros, Pirrón señaló a un cerdo que seguía comiendo tranquilamente y dijo que así era como debía comportarse una persona sabia. Tras ser mordido gravemente por un perro y asustarse momentáneamente, pidió disculpas diciendo que «era difícil despojarse de la condición de ser humano». Esta tranquilidad de ánimo es el objetivo del antiguo escepticismo, porque así es como encontramos el bienestar. En esto difiere drásticamente de las modernas connotaciones del escepticismo. Normalmente lo asociamos con una duda radical sobre la existencia del mundo material, de Dios o del alma. En la filosofía moderna, en Descartes y en Kant, por ejemplo, el escepticismo representa una amenaza peligrosa y desorientadora que debe contrarrestarse con el descubrimiento de la certidumbre. Por el contrario, en la antigüedad el escepticismo *es* la respuesta; no una especie de experiencia académica de la duda, sino la expresión de toda una manera de vivir. El escepticismo es eminentemente práctico.

En griego *skepticos* significa «investigador», y el escéptico no es alguien que afirma no saber, sino alguien que persiste en sus investigaciones. En toda historia hay dos versiones; esto es, podemos reunir pruebas que justifiquen la creencia *x* o su negación *y*. Echando mano de uno de los más vistosos ejemplos de la antigüedad, los persas creían que no había nada extraño en que un hombre tuviera relaciones sexuales con sus hijas, y Crisipo creía que a nadie tenía que importarle si uno hacía el amor con su madre, mientras que la opinión y el derecho tradicionales de Grecia se hubieran estremecido ante esas dos creencias.

En cambio, el escéptico es sencillamente escéptico sobre la posibilidad de la creencia en sí. Su consejo es examinar ambos lados de un asunto y practicar la suspensión del juicio, o lo que se denominaba la *epoché*, en todas las cuestiones. En palabras de Filón: «No hay nada firme que podamos decir sobre nada». El escéptico ni rechaza ni elige, simplemente suspende el juicio y practica el silencio o *afasia*. Así, el escéptico se niega a afirmar o a negar que haya vida después de la muerte, si el alma es algo diferenciado del

cuerpo o si existe un cielo o un infierno. Al no aseverar ni negar nada, uno vive en una tranquilidad que está abierta a todas las formas de investigación y es totalmente ajena a cualquier tipo de dogmatismo. En consonancia con ello, no se sabe cómo murió Pirrón, aunque negar que ocurriera sería llevar demasiado lejos su actitud escéptica.

Zenón de Citio (335-263 a.C.)

Fue el fundador del estoicismo, y un gran aficionado a comer higos verdes y tumbarse al sol. Era de tez oscura, tenía un cuello retorcido y todo indica que era de modales bruscos. Curiosamente, Zenón no era griego, sino un fenicio que acabó en Atenas, sumido en la miseria, por culpa del naufragio de un barco frente al Pireo, el puerto de Atenas, que transportaba un cargamento de púrpura. La *República* de Platón tiene lugar, por supuesto, en el Pireo, y contra Platón escribió Zenón su propia *República*, que era extremadamente radical, muy admirada y consolidó el prestigio filosófico de su autor. Según Plutarco, Zenón argumentaba que la organización política no debería basarse en las ciudades, cada una caracterizada por su propio sistema jurídico, sino, por el contrario, en la consideración de todos los seres humanos como conciudadanos. De una manera muy poco griega, la ciudadanía se extendía a las mujeres y a los esclavos. Zenón también argumentaba en contra de la construcción de templos y de juzgados, y denunció el uso del dinero. Estaba a favor de una comunidad abierta de esposas y maridos, y defendía la ropa *unisex*. Es probable que también defendiera el incesto y el canibalismo. A decir verdad, el radicalismo de Zenón fue motivo de sonrojo para los posteriores estoicos romanos, como Séneca y Marco Aurelio, cuando el estoicismo gozaba de sanción imperial en los más altos escalafones de la sociedad.

Zenón era conocido por su frugalidad, ya que comía alimentos crudos y vestía un manto muy ligero. Aparentemente era indiferente a los efectos de la lluvia, el calor o a las enfermedades dolorosas. Volviendo al tema de los altramuces, hay una anécdota sobre Zenón, de un día que estaba emborrachándose tan feliz en una fiesta. Cuando le reprocharon el contraste con sus modales habituales, contestó: «También los altramuces son amargos, pero cuando se ponen en remojo se empapan».

Zenón daba sus lecciones en los *stoa*, los soportales cubiertos que rodeaban la plaza del mercado de Atenas. Sus seguidores fueron llamados primero seguidores de Zenón y después estoicos. Estuvo al frente de su escuela durante cincuenta y ocho años, y la forma en que murió a los noventa y ocho años es insólita. Un día, al marcharse de la escuela, tropezó y se cayó, rompiéndose un dedo del pie. Yaciendo allí dolorido, golpeó el suelo con el puño y citó una línea de *Niobe*, de Timoteo: «Vengo por mi propia voluntad; ¿por qué llamarme entonces?». Murió allí mismo conteniendo la respiración.

La forma en que murió es interesante porque ilustra bien la creencia estoica de que la virtud consiste en seguir la ley de la naturaleza y que todos los acontecimientos y entidades naturales —incluidos los altramuces— son expresión de la divina providencia.

Aristón (floreció en el siglo III a.C.)

Discípulo de Zenón, conocido como «El Calvo», Aristón proclamaba la indiferencia hacia todas las cosas. Decía que la finalidad de la vida era el cultivo de la indiferencia hacia el vicio y la virtud, puesto que uno puede estar igualmente dispuesto a ambas y a ninguna. Según cuentan, al ser calvo, murió de insolación. A lo cual Diógenes Laercio dedica los peores de sus espantosos versos:

> ¿*Por qué, Aristón, siendo anciano y calvo, dejaste que el sol abrasara tu frente*?
> *Así, buscando el calor más de lo razonable, arribaste involuntariamente a la fría realidad de la muerte.*

Dionisio (floreció en el siglo III a.C.)

Por algún motivo se le conocía como «El Renegado». Se suicidó dejándose morir de hambre.

Cleantes (331-232 a.C.)

Fue el sucesor de Zenón, el segundo líder de los estoicos, y anteriormente había sido boxeador profesional.

Cleantes fue un filósofo de enorme paciencia e ingenio pausado (no se sabe si a causa del pugilato). Como arrastraba bastante los pies, a veces le llamaban «El Asno».

Al igual que Zenón, creía que la felicidad podía definirse como un «buen flujo de vida». Como no tenía dinero, transcribía las lecciones de Zenón en conchas de ostra y en huesos de buey. Gozaba del respeto de su alumno Crisipo, de pensamiento más ágil, aunque curiosamente estaban en desacuerdo sobre la naturaleza del acto de caminar: Cleantes decía que andar era la extensión del aliento de lo que los estoicos denominaban la «facultad de mando», desde el alma hasta los pies. Crisipo mantenía que andar era la facultad de mando misma.

Durante su vejez Cleantes padeció una extrema inflamación de las mucosas y rechazaba cualquier tipo de alimento. Tras ser tratado con éxito por los médicos, persistió en su ayuno, argumentando que ya había avanzado demasiado por la senda hacia la muerte. Se negó a comer hasta que falleció.

Crisipo (280-207 a.C.)

Fue el tercer líder de los estoicos, desde 232 hasta su muerte, y de él se decía: «Si no hubiera habido un Crisipo, no habría Stoa».

Crisipo fue un filósofo de gran brillantez y cierta arrogancia, que supuestamente escribió setecientos cinco libros que trataban por extenso cuestiones de lógica y de naturaleza de las oraciones gramaticales. He aquí algunos ejemplos de su agilidad en materia de lógica:

> Lo que no está en la ciudad tampoco está en la casa: ahora no hay pozo en la ciudad, *ergo* tampoco hay ninguno en la casa.

Y una vez más, de forma aún más sorprendente:

> Hay una determinada cabeza, y esa cabeza no la tienes tú. Si eso es así, hay una cabeza que tú no tienes, por lo tanto estás sin una cabeza.

¡Es maravilloso cómo la lógica nos enseña a conocernos a nosotros mismos!

Diógenes Laercio relata escandalizado que Crisipo permitía a la gente casarse con su madre, con su hija o hijo, y en el tercer libro de su obra *De la justicia*, permitía comer los cadáveres de los muertos. Da pavor pensar en el *catering* de los funerales de la familia de Crisipo.

Hay dos versiones sobre su muerte, ambas con alcohol de por medio. En la primera, Crisipo bebió un trago de vino dulce sin diluir con agua, le dio un mareo y murió cinco días después. Pero la segunda es aún mejor: después de que un asno (es de suponer que no su antiguo maestro, Cleantes) se comiera sus higos, Crisipo gritó a una anciana: «Ahora dale al burro un trago de vino puro para ayudarle a bajar los higos». Y entonces empezó a reír tan de buena gana que se murió.

Pero puede que los últimos en reír seamos nosotros, porque si seguimos el rastro a través del pequeño bosque de fragmentos, que es lo único que se conserva de los escritos de Crisipo, parece que el autor adelanta las tesis siguientes: (i) La muerte es la separación entre el alma y el cuerpo. (ii) Para los estoicos, el alma individual o *microcosmos* forma parte del «alma mundial» o *macrocosmos*, que coincide con Dios o con el principio divino. (iii) Por tanto, la vida del alma no termina con la muerte, sino que es parte de lo que los estoicos consideraban el eterno y eternamente recurrente ciclo del orden mundial. (iv) Por consiguiente, en un fragmento recogido por Lactancio, Crisipo concluye: «Evidentemente no es imposible que también nosotros después de nuestra muerte volvamos a adoptar otra vez la forma que tenemos ahora, después de transcurridos determinados periodos de tiempo». O sea, que puede que pronto volvamos a tener más noticias de Crisipo.

Epicuro (341-271 a.C.)

Los estoicos estaban radicalmente en contra de los epicúreos. Su fundador, Epicuro, fue calificado de «predicador de la afeminación» por Epicteto, y sus puntos de vista sobre la naturaleza de los dioses fueron ridiculizados por Cicerón. Clemente de Alejandría, cristiano, llamaba a Epicuro: «El príncipe del ateísmo». Timócrates afirmaba en su obra *De la alegría* que Epicuro vomitaba dos veces al día por culpa de sus excesos. En respuesta a los

nauseabundos insultos de un tal Nausífanes, Epicuro le llamó «una medusa, un analfabeto, un fraude y una ramera» —y estaba tan sólo calentándose—.

Otros estoicos fueron más conciliadores, y Séneca escribe en *De la vida bienaventurada* que Epicuro no se merece en absoluto la mala reputación que tiene. Y lo que más sorprende en los diez tomos de la rimbombante crónica de Diógenes Laercio es la energía y la extensión de su defensa de Epicuro. «Esa gente está completamente loca», dice Diógenes de los que acusan a Epicuro, quien recibe un tratamiento más extenso y detallado que cualquier otro filósofo en las *Vidas*, a lo largo de 154 páginas.

Epicuro fue un autor prolífico y su principal tratado de filosofía natural llegó a tener la colosal magnitud de treinta y siete tomos. Lo único que subsiste son cuatro cartas y unos cuantos fragmentos y testimonios dispersos, conservados en gran medida gracias a Diógenes Laercio, quien dice de Epicuro: «Su bondad quedó demostrada de todas las formas posibles».

Una parte importante del problema con Epicuro tiene que ver con las connotaciones que rodean a la palabra «epicúreo». Si, como hemos visto anteriormente, los cínicos no eran cínicos, entonces Epicuro distaba mucho de ser un epicúreo. Por el contrario, abogaba por la frugalidad en todo. Decía que estaba dispuesto a competir con Zeus en felicidad siempre y cuando pudiera disponer de pastel de cebada y de un poco de agua. Epicuro añade: «Mandadme un pequeño tarro de queso; entonces, cuando me apetezca, podré darme un suntuoso banquete». El epicureísmo tiene que ver con el cultivo de la felicidad, entendida como el estado de alegría que iría asociado a una vida sin carencias, sin preocupaciones, y, sobre todo, sin ansiedad. Una persona nunca será feliz si padece ansiedad por aquello que no posee. Vivir sin ansiedad es disfrutar de la alegría de los dioses.

De modo que el epicureísmo no es algo que tenga que ver con beber, con estar de fiesta, con gozar de los efebos y de las mujeres, ni con consumir pescado y demás exquisiteces de una mesa extravagante. Tiene que ver con la *prudencia* en todos los sentidos. El epicúreo sabio no se casa ni crea una familia, ni tampoco «habla sin ton ni son cuando está borracho». En cuanto a la fornicación, Epicuro dice: «Nunca ha habido nadie más a favor de la indulgencia sexual». Por supuesto, dado el concepto extremadamente ascético que tenía Epicuro del placer, no está nada claro por qué alguien querría volverse hedonista.

Los epicúreos vivían en comunidades pequeñas, según el modelo de la que

Epicuro fundó a las afueras de Atenas, llamada «Los Jardines». Sabemos muy poco sobre la vida de esas comunidades, salvo que había criados domésticos y mujeres en pie de igualdad, y que otorgaban un gran valor a la amistad. Epicuro dice que la mayor bendición en la vida humana es tener amistad, y que el hombre sabio «muere por un amigo llegada la ocasión».

La dolorosa verdad de la presunta búsqueda del placer de Epicuro puede verse en las circunstancias de su muerte, aproximadamente siete años después de la muerte de Platón. Epicuro era un personaje renombradamente enfermizo, e incluso hubo un libro que escribió su discípulo Metrodoro, titulado *De la débil constitución de Epicuro*. Murió entre terribles dolores debidos a un fallo renal, tras dos semanas de sufrimiento provocado por cálculos renales. Pero expiró alegremente, rodeado por sus amigos y discípulos. En una última carta a Hermarco, Epicuro dice:

> El día más feliz, y el último, de mi vida. Padezco enfermedades de la vejiga y de los intestinos, que son de la máxima gravedad posible.

Pero prosigue sorprendentemente:

> Sin embargo, todos mis sufrimientos se compensan con la alegría del alma que me provoca recordar nuestros razonamientos y descubrimientos.

Dos milenios después, en 1649, con el surgir de la moderna visión científica del mundo, fue esa alegría del alma lo que fascinó a Pierre Gassendi, en su dilatada defensa de la vida y opiniones de Epicuro que comentábamos anteriormente (p. 39). A mi juicio no hay un filósofo de la antigüedad más relevante para nuestros tiempos que Epicuro, puesto que combina una visión exhaustivamente atomista y científica de la naturaleza con una posición ética que busca la prudencia, la calma, y la superación del terror a nuestra desaparición. El concepto de la muerte en Epicuro es simple y potente, y se mencionó en la introducción de este libro (pp. 33):

> Es posible obtener seguridad contra otras cosas. Pero cuando se trata de la muerte los seres humanos vivimos todos en una ciudad sin murallas.

Al contrario que para los pitagóricos, los platonistas y los estoicos, la muerte se concibe como una extinción total y el alma no es más que una

amalgama temporal de partículas atómicas. El corolario moral vital de ese punto de vista es que el miedo a la muerte y el ansia de inmortalidad arruinan la vida. Lo que debe cultivarse es la idea de que la muerte no es nada para nosotros, desde luego nada que debamos temer. En palabras de Epicuro: «La práctica de vivir bien y la práctica de morir bien son una misma cosa». Si la vida puede vivirse como un entrenamiento para la muerte, entonces la «alegría del alma» de Epicuro puede ser algo más que un vano deseo.

Lucrecio, Tito Caro (floreció en el siglo I a.C.)

Con Epicuro concluimos la larga línea de los antiguos griegos. No sabemos casi nada sobre el autor del largo poema épico, didáctico y latino, dedicado a las enseñanzas de Epicuro *De rerum natura (Sobre la naturaleza del universo* o *Sobre la naturaleza de las cosas)*. Pero existe una infame observación de san Jerónimo, quien, cuatro siglos después de Lucrecio, escribe en una anotación del año 94 a.C.:

> Nace el poeta Tito Lucrecio Caro. Una pócima de amor le volvió loco, y compuso, en sus intervalos de locura, varios libros que corrigió Cicerón. Se suicidó a la edad de cuarenta y tres años.

No tenemos motivos para creer ni dejar de creer esta historia, aunque obviamente resulta muy adecuada al propósito cristiano de Jerónimo de denunciar los excesos hedonistas del gran poeta pagano. Pero la historia de que Lucrecio se volvió loco por una pócima de amor se hizo leyenda; Tennyson escribió su *Lucrecio* en 1868. En este poema imagina la historia desde la perspectiva de la esposa de Lucrecio, una tal Lucila, quien «encontraba frío a su señor». No se debía a la falta de amor por parte del poeta, sino a que se encontraba «inmerso en alguna argumentación de peso», como el ritmo del hexámetro latino o los 300 rollos que dejó tras de sí su maestro Epicuro, «a quien consideraba divino». Negándose a tolerar semejante frialdad, Lucila se volvió colérica y petulante, y recurrió a los servicios de una bruja para que preparara una pócima de amor. Lejos de producir el deseado efecto amoroso, la poción produjo en Lucrecio una aterradora visión del universo epicúreo, y de átomos colisionando al azar en

el vacío. En su galopante locura, la pasión de Lucrecio se vuelve no hacia su mujer, sino hacia la suprema virtud epicúrea de la tranquilidad, que el poeta personifica para dirigirle una doliente alabanza:

Oh tú, esposa sin pasión, divina Tranquilidad
Anhelada por los más sabios de entre los sabios
Que no consiguen hallarte.

Tras reconocer su fracaso para ganarse los favores de la divina tranquilidad, Lucrecio se clava un cuchillo en el costado y expira. Lucila debió de quedarse un tanto frustrada sexualmente por este resultado.

Sea cual fuere la validez de la historia de Jerónimo, los puntos de vista de Lucrecio sobre la muerte se ven enérgicamente defendidos al final del tercer libro de *De rerum natura*. Tras argumentar en favor de la mortalidad y de la efectiva materialidad del alma, Lucrecio se une a su maestro Epicuro al proclamar que: «La muerte no es nada para nosotros». No es nada que haya que temer, porque:

> Quien ya no es no puede sufrir, ni diferenciarse en modo alguno de quien nunca ha nacido, una vez que esta vida mortal ha sido usurpada por la muerte inmortal.

De modo que, ¿por qué llorar y gemir por la muerte? No es nada. Es menos que el sueño, al que se parece. La diferencia es sencillamente que en la muerte no despertamos y nuestra forma corpórea se dispersa entre «la agitada masa de la materia». Antes de que naciéramos transcurrió una eternidad. ¿Es ello fuente de ansiedad? Por supuesto que no. ¿Entonces por qué debería serlo la eternidad que transcurrirá tras nuestra muerte? Tampoco deberíamos tener miedo de lo que le ocurrirá a nuestro cuerpo tras la muerte, y Lucrecio dice, con rudo realismo:

> Porque si es una cosa verdaderamente mala que tras la muerte seamos desmenuzados y aplastados por mandíbulas ansiosas, no veo por qué no ha de ser desagradable abrasarse en las ardientes llamas de una pira funeraria o yacer embalsamado en miel, asfixiado y rígido de frío, sobre la superficie de una fría losa, o espachurrado bajo el aplastante peso de la tierra.

Ya sea espachurrado, abrasado, asfixiado o empapado de miel, el filósofo sabe cuándo morir y no recurre contra su sentencia cuando ha sido dictada.

En el poema de Lucrecio se menciona a Epicuro una sola vez, en relación con su preparación para la muerte. Huir de la muerte es huir de uno mismo, sucumbir al deseo de inmortalidad, contra el que Lucrecio ofrece un argumento matemático: la cantidad de tiempo que estamos vivos no va a reducir la eternidad de nuestra muerte:

> Así que una sed insaciable de vida nos tiene siempre sin aliento. Prolongando la vida no se consigue restar ni alterar en lo más mínimo la duración de nuestra muerte. Por muchas generaciones que puedas acumular viviendo, te espera sin embargo la misma muerte eterna.

¿Qué es un año o una década más o menos en comparación con el tiempo que pasaremos muertos? Visto desde el punto de vista de la eternidad, lo que Spinoza denomina *sub specie aeternitatis*, la brevedad o longevidad de la vida no es nada en comparación con la eternidad de nuestra muerte. Además, esa eternidad no es algo que temer, sino la base de la satisfacción y la tranquilidad.

Filósofos chinos clásicos

La filosofía clásica china corresponde a dos épocas históricas fructíferas y complejas: a la parte final del periodo «Primavera y Otoño» (722-481 a.C.) y al periodo de los «Reinos combatientes» (403-221 a.C.), que concluyó con la unificación de China bajo la dinastía Qin, la proclamación del primer emperador y la finalización de la Gran Muralla. También se conoce como el periodo de los «cien filósofos», entre los cuales el primero y más relevante fue el Maestro Kong, o Kongzi.

Kongzi o Confucio (551-479 a.C.)

Indiscutiblemente ningún filósofo ha influido en más seres humanos que Confucio, inseparable de cualquier significado que haya tenido la expresión «civilización china» en los últimos veinticinco siglos. El sufijo «Zi», o «Tzu», significa profesor o maestro, y el nombre de Kongzi fue latinizado como Confucio por misioneros jesuitas. Parece ser que su madre le llamaba «Qiu», que significa «montículo» o «cerro», debido a la insólita protuberancia que tenía en lo alto de la frente y que aparece a menudo en sus retratos.

Al igual que Sócrates, Confucio no era particularmente apuesto, y decía de sí mismo (lo que nos recuerda a los cínicos): «Decir que soy como un perro de una familia rota, es precisamente así, es precisamente así». Resulta fascinante cómo el gran periodo de la filosofía clásica china coincide con el del antiguo pensamiento de Grecia, y al igual que éste se caracteriza por intensas discrepancias entre platonistas, cínicos, estoicos y epicúreos, también el pensamiento chino presenta una enconada oposición entre las escuelas confuciana, taoísta y mohísta.

Para Confucio, el nacimiento y la muerte son fronteras, y los ritos religiosos del luto son ocasiones enormemente importantes para dar una adecuada expresión al valor de la vida humana. Confucio reavivó los antiguos, pero ya olvidados, rituales relacionados con el sepelio y el luto,

algunos de los cuales aún siguen presentes en China. Cuando murió la madre de Confucio, la enterraron con gran esplendor y solemnidad; Confucio renunció a todos sus cargos públicos y guardó luto por ella en soledad durante tres años. También mostró una grandísima pena por la muerte de su discípulo favorito, Yen Yüan, y cuando sus pupilos sugirieron que su tristeza era desproporcionada, respondió: «¿Lo es? Pues si no es por él, ¿por quién voy a sentirme desproporcionadamente triste?».

Cuenta la leyenda que Confucio sabía cuándo iba a morir, y en sueños tuvo la siguiente visión angustiosa:

> Durante mucho tiempo el mundo ha estado sin normas; nadie comprende cómo hay que seguirme. Anoche soñé que estaba sentado ante las ofrendas sacrificiales entre las columnas donde se coloca el ataúd.

Confucio murió a la edad de setenta y tres años, rodeado por un nutrido número de fieles discípulos, y su féretro se colocó entre columnas, como aparecía en su sueño. Sus discípulos guardaron tres años de luto por él antes de dispersarse y volver a sus respectivos hogares, a excepción de Tze Kung, un discípulo muy próximo a él, que creía que aún no había pagado la deuda con su maestro y guardó luto tres años más.

En los *Lun yü* o *Analectas*, Confucio expresa cierto agnosticismo sobre la posibilidad de la vida después de la muerte. Chi-lu le pregunta a Confucio: «¿Puedo preguntar sobre la muerte?», y éste le responde: «Tú no comprendes ni siquiera la vida. ¿Cómo vas a comprender la muerte?».

Laozi o Lao Tse (floreció en el siglo VI a.C.)

No está nada claro si Laozi realmente existió, y la relación entre tal persona y el autor del *Tao Te Ching* es remota y está envuelta en la leyenda. Según esa leyenda, preservada por Sima Qiang, el primer gran historiador de China, Confucio fue a ver a Laozi y discreparon fuertemente sobre la importancia del ritual. Cuando el reino de Zhou se estaba desintegrando por la guerra, Laozi dejó su cargo de bibliotecario imperial y viajó hacia occidente a lomos de un búfalo. Cuando llegó al paso de Han Gu, el aduanero pensó que Laozi se iba para siempre y le pidió que le dejara escrito algo de su

sabiduría. Laozi lo llevó a cabo inmediatamente y así nació el *Tao Te Ching*. Cuando terminó, Laozi volvió a montar en su búfalo y nunca se le volvió a ver. Nadie sabe dónde murió.

Laozi escribió:

> Sufro grandes calamidades porque tengo un cuerpo. Cuando no tenga cuerpo, ¿qué calamidad podrá haber?

Laozi se convirtió en un cuerpo celeste cuando el asteroide 7845 fue bautizado con su nombre. Al 7853 se le denominó después Confucio.

Mozi (fechas inciertas, según algunas fuentes 470-390 a.C.)

Cuenta la historia que Mozi fue el fundador del mohísmo, una escuela filosófica dedicada a la frugalidad, a la meditación, y a la que hoy llamaríamos justicia distributiva. Mozi, el rival ignorado de Confucio, creía que la preocupación confuciana por el ritual suponía un gasto excesivo y que ello empobrecía a la gente.

Zhuangzi hace la siguiente apostilla a expensas de Mozi:

> Para él los hombres tenían que trabajar duro a lo largo de la vida, y recibir un parco funeral a su muerte. Esta enseñanza es demasiado estéril. Consideraba que el sufrimiento autoinfligido era lo ideal.

Los mohístas estaban radicalmente en contra de lo que consideraban el elitismo burocrático del confucianismo, con su despectiva y paternalista idea del pueblo llano, o «Min». Los mohístas fueron los proletarios y los demócratas de la filosofía china clásica, y sus puntos de vista fueron dejados de lado poco a poco por las sucesivas dinastías imperiales. Por consiguiente, sabemos poco más que nada de la vida de Mozi. Al parecer, Mozi era un artesano de clase baja que acabó ocupando un cargo oficial gracias a su pericia con las fortificaciones. De hecho, hay un gran debate sobre el significado del nombre «Mozi». Al principio se creía que «Mo» era el nombre de su familia o clan, y «Ti» o «Zi» su nombre propio. Pero la erudición moderna sugiere que «Mo» es el nombre genérico que se daba a quien quedaba marcado como esclavo criminal. Según esta interpretación, los

discípulos del Camino de Mo se oponían al poder de la clase dirigente declarándose seguidores de esclavos. Mozi llevó una vida itinerante. Huai Nantze señala que: «Mozi no se quedaba en un mismo asiento ni siquiera el tiempo suficiente para calentarlo».

Mengzi o Mencio (372-289 a.C.)

Mencio, defensor de una versión idealizada y elevada del confucianismo contra los mohístas, proclamaba la bondad de la naturaleza humana y pretendía cultivar la ecuanimidad o la conducta correcta en todo, algo que él consideraba el camino del Cielo o «Tian».

En una ocasión Mencio escribe:

> Quiero pescado y quiero manos de oso. Si no puedo tener ambos, renunciaré al pescado y me quedaré con las manos de oso.

Mencio prosigue con la analogía afirmando que se puede desear vida y rectitud. Si no se puede tener las dos, entonces hay que renunciar a la vida y perseguir la rectitud. Por tanto, por mucho que uno pueda detestar la muerte, uno puede detestar algo más que la muerte: no hacer lo correcto. Y concluye, de forma característica:

> Así, hay cosas que deseamos más que la vida, y cosas que detestamos más que la muerte. No son sólo las personas ejemplares quienes lo tienen presente; todos los seres humanos lo tienen. Sólo que las personas ejemplares son capaces de evitar perderlo, eso es todo.

Como persona no ejemplar que soy, me quedo con el pescado y la vida y dejaré de lado amablemente la rectitud y las manos de oso.

Zhuangzi o Chuang Tzu (369-286 a.C.)

A mi juicio Zhuangzi es, con mucho, el más interesante, el más profundo y el más ingenioso de los filósofos clásicos chinos. A diferencia del elevado moralismo de Mencio, de las sentencias y aforismos de Laozi y de la

corrección moral de Confucio, el universo filosófico de Zhuangzi es lingüísticamente deslumbrante y filosóficamente inquietante.

El núcleo de la versión del taoísmo dada por Zhuangzi es la creencia de que debe permitirse que todo se conduzca según su naturaleza. El comportamiento adecuado consiste en dejar que las cosas sean, sin obligarlas a ser otra cosa mediante un esfuerzo de la voluntad ni a través de especulaciones vacuas. Es una forma de enfocar la idea de la «no acción», o «*wu wei*», que no significa no hacer nada, sino hacer sólo lo que concuerda con la naturaleza de una cosa. Así, para Zhuangzi:

> La gran tierra me obliga a cargar con un cuerpo, me impone el esfuerzo de la vida, me alivia en la vejez y me tranquiliza en la muerte. Si la vida es buena, la muerte también es buena.

Cuando Zhuangzi estaba a punto de morir, sus discípulos querían preparar un suntuoso funeral al estilo confuciano. Pero él se negó, diciendo: «El sol y la tierra serán mi ataúd». Cuando sus discípulos objetaron diciendo: «Nos preocupa que tu cuerpo sea devorado por los cuervos y las águilas», Zhuangzi dio esta extraordinaria respuesta:

> Un cuerpo sin enterrar será consumido por cuervos y águilas, pero un cuerpo enterrado será devorado por las hormigas. Así que le estáis quitando la comida de la boca a los cuervos y a las águilas para ponerla en boca de las hormigas. ¿Por qué os mostráis tan complacientes con las hormigas?

Para Zhuangzi no hay nada en la existencia que no sea bueno. La muerte no es más que un cambio de una forma de existencia a otra. Si podemos encontrar felicidad en esta existencia, ¿entonces por qué no podemos encontrar felicidad en una nueva forma de existencia, como comida para las hormigas, para los cuervos, o incluso para los osos? La existencia se caracteriza por sus transiciones de una forma a otra, y todas las formas han de ser aceptadas por lo que son. Así, Zhuangzi afirma:

> La muerte y la vida son transformaciones incesantes. No son el final de un principio. Una vez que consigamos comprender este principio, podremos dar igual valor a la vida y a la muerte.

Ya hemos encontrado esa idea de la igualdad de la vida y la muerte una o dos veces en este libro, pero Zhuangzi tiene una visión aún más radical: si la vida y la muerte son iguales, entonces no hay que guardar luto por los muertos, sino que debería aceptarse e incluso celebrarse su tránsito. Esto puede ilustrarse con la extraordinaria anécdota siguiente. Tras la muerte de la esposa de Zhuangzi, Hui Tzu fue a visitarle para ofrecerle sus condolencias. Le encontró sentado con las piernas separadas, golpeando una palangana y cantando: «Viviste con ella, crio a tus hijos y se hizo vieja». Cuando Hui Tzu sugirió que eso quizá resultaba algo irrespetuoso, Zhuangzi protestó diciendo:

> Cuando acababa de morir, ¿crees que no sentí pena como todo el mundo? Pero me acordé de sus comienzos y de antes de que ella naciera. No sólo de antes de que naciera, sino antes de que tuviera un cuerpo siquiera. No sólo antes de que tuviera un cuerpo, sino de cuando ni siquiera tenía espíritu. En medio de la confusión de la maravilla y el misterio se produjo un cambio, y ella adquirió un espíritu. Otro cambio y ella tuvo cuerpo. Otro cambio y hubo nacido. Ahora ha habido otro cambio y está muerta. Es igual que la sucesión de las cuatro estaciones: primavera, verano, otoño, invierno. Ahora ella reposa en paz en una amplia estancia. Si yo fuera tras ella gimiendo y sollozando, se vería que no entiendo nada del destino. Así que paré de llorar.

Ceniza a la ceniza, polvo al polvo, comida para hormigas a la comida para hormigas, podríamos decir entre dientes. La existencia es el paso de la falta de forma que precede a la vida a la falta de forma que sucede a la muerte. Sólo hay que celebrar los cambios, golpear la palangana y cantar.

En un debate sobre la muerte entre cuatro maestros, el maestro Lai dice: «Si pienso bien de la vida, por la misma razón debo pensar bien de mi muerte». No debemos perturbar el proceso de cambio de la vida a la muerte, sino afirmarlo, ya que es una transformación necesaria. Cuando el maestro Yu se puso enfermo, no estaba triste, sino genuinamente intrigado por el cambio que le esperaba: podía ser que el creador transformara su brazo izquierdo en un gallo, en cuyo caso podría vigilar toda la noche; podía ser que su brazo derecho se convirtiera en una bala de ballesta, en cuyo caso podría abatir una lechuza para asarla; o podía ser que sus nalgas se convirtieran en ruedas de carro, en cuyo caso ahorraría muchísimo dinero en ropa interior. El maestro Lai miró al maestro Yu y dijo:

> ¡Qué maravilloso es el creador! ¿Qué es lo próximo que va a hacer contigo? ¿Dónde te va a mandar? ¿Te convertirá en el hígado de una rata? ¿Te convertirá en la pata de un

insecto?

No es difícil imaginar cómo esta conducta ofendió la rectitud moral de Confucio, que presuntamente exclamó:

> ¿Pero qué clase de hombres son éstos? [...] Ven la vida como un tumor inflamado, como un quiste prominente, y la muerte como el drenado de una llaga o el sajado de una pústula. Hombres así, ¿cómo pueden plantearse si hay que poner la vida primero o la muerte en último lugar?

A diferencia de Confucio, que terminó siendo comisario de policía, Zhuangzi rechazó todo cargo público, pasó toda su vida en la miseria y a menudo tenía un aspecto famélico. Un día, cuando Zhuangzi estaba pescando en el río Pu, el noble Wey del estado de Chu envió a dos ministros para que le invitaran a llevar los asuntos del Estado. Sujetando la caña de pescar en sus manos, Zhuangzi dijo:

> He oído decir que hay una tortuga sagrada en el Estado de Chu, que lleva muerta tres mil años. El señor la tiene en una caja de bambú cubierta con un pañuelo. ¿Preferiría esa tortuga estar muerta y conservada de forma tan grandiosa o estar viva y arrastrar la cola por el barro?

Los ministros dijeron: «Preferiría estar viva y arrastrar la cola por el barro». A lo que Zhuangzi respondió: «Entonces marchaos, por favor. Prefiero arrastrar la cola por el barro». Aunque nuestras nalgas puedan haberse convertido en ruedas de carro, sugiero que sigamos a Zhuangzi y arrastremos nuestras colas por el barro.

Han Fei Tzu (280-233 a.C.)

Han Fei Tzu fue el autor de *El camino del gobernante*. Tuvo un triste final en manos de un gobernante imprevisible. En una época donde la elocuencia era el arma política más poderosa, Han Fei Tzu tartamudeaba mucho. No obstante, escribía muy bien, pero eso fue la causa de su perdición. Sus escritos cayeron en manos del rey de Qin, que acabaría ascendiendo al trono como el primer emperador de China, Qin Shi Huang. El rey manifestó a su

primer ministro, Li Si, su profunda admiración por los escritos de Han Fei Tzu. Ahora bien, Li Si era un antiguo compañero de estudios de Han Fei Tzu y tenía una terrible envidia de su brillantez literaria. Algún tiempo después, el rey de Qin sitió al gobernante de Han, el rey An, que siempre se había negado a seguir el Camino de Han Fei Tzu. Con la esperanza de salvar su Estado de la destrucción, el rey An envió a Han Fei Tzu al rey de Qin, que al principio pareció encantado. Sin embargo, el envidioso Li Si convenció al rey de que Han Fei Tzu siempre tendría su corazón a favor de los enemigos Han y nunca de los Qin. Han Fei Tzu fue encarcelado y antes de que el rey tuviera oportunidad de arrepentirse de esa decisión (cosa que al parecer ocurrió), Li Si envió veneno a la cárcel. Han Fei Tzu bebió de él y murió. Li Si se convirtió en primer ministro del primer emperador de China. Ésta es otra de las razones por las que los filósofos deben mantenerse al margen de la política.

El Zen y el arte de morir

No soy un experto en budismo zen y algunas de sus variantes occidentales suscitan mi escepticismo. Pero resulta fascinante la tradición de los poemas fúnebres japoneses escritos por los monjes zen cuando están a punto de morir. Además de dejar el habitual testamento, los monjes zen suelen escribir una despedida de la vida en forma de *haiku* u otro poema elegíaco breve. Idealmente, el monje agonizante tiene que anticipar el momento de su muerte, escribir su poema, dejar a un lado su pincel caligráfico, cruzar los brazos, enderezar la espalda y morir.

Un ejemplo extremo y ligeramente cómico de esto puede encontrarse en Eisai (1141-1215), uno de los fundadores del zen japonés. Eisai fue a Kyoto para enseñar a morir a la gente. Para ello, el monje predicó a la multitud, se sentó inmóvil en la postura zen y se murió. Pero cuando sus seguidores se quejaron de que su muerte había sido demasiado repentina, revivió y murió exactamente de la misma forma cinco días después. Esos poemas fúnebres exhiben una economía extrema, rigor y belleza formales, tal como el siguiente *haiku* de Koraku (fallecido en 1837):

La alegría de las gotas de rocío

En la hierba cuando van
Transformándose de nuevo en vapor

O éste, de Dokyo Etan (fallecido en 1721):

Aquí a la sombra de la muerte es difícil
Pronunciar la palabra final.
Sólo diré, por tanto,
«Sin decir».
Nada más,
Nada más.

No obstante, muchos de esos poemas fúnebres son maravillosamente autocríticos y humorísticos, como el siguiente *haiku* de Mabutsu (fallecido en 1874):

La luna en un tonel:
Nunca se sabe exactamente cuándo
Se le desprenderá el fondo.

O el siguiente fragmento del poema fúnebre *kyoka* de Kyoriku, que nos recuerda a la idea de Zhuangzi del cuerpo como alimento de las hormigas:

Hasta ahora he creído
Que la muerte les ocurre
Sólo a los que no tienen talento.
Si los que tienen talento, además,
Tienen que morir
Seguramente serán
Un abono mejor.

Romanos (serios y ridículos) y neoplatonistas

Cicerón, Marco Tulio (106-43 a.C.)

Retrocediendo de Oriente a Occidente, es el momento de fijarnos en Roma y considerar lo que podía significar morir como un romano. Como veremos, es un asunto bastante sangriento. En *De finibus bonorum et malorum (Del supremo bien y el supremo mal)*, Cicerón escribe:

> La muerte de un gran comandante es célebre; pero los filósofos en su mayoría mueren en la cama. No obstante, su forma de morir tiene su importancia.

Cicerón alude a la muerte de Epicuro, cuyo placer intelectual predominaba sobre su extremo dolor físico. Sin embargo, lejos de producirse en la cama, la violenta muerte de Cicerón se parece más a la de un general que a la de un filósofo. Murió noblemente en medio de la desintegración de la República Romana, a la que siempre intentó proteger de su deriva hacia el despotismo. Aunque Cicerón no tuvo conocimiento previo del complot para asesinar a César en los idus de marzo, Bruto era íntimo amigo suyo, y de hecho gritó el nombre de Cicerón mientras agitaba el puñal ensangrentado (un comportamiento muy poco discreto políticamente). En su última obra filosófica *De officiis (Sobre las obligaciones)*, Cicerón justifica insistentemente el asesinato de César, como un acto legítimo de tiranicidio. Pero cualquier idea de restauración de la República Romana resultaría efímera. Bruto y los demás «liberadores» huyeron de Roma al verse amenazados, mientras el cónsul, Marco Antonio, pretendía claramente ocupar el lugar de César.

Sabiéndose en peligro, Cicerón planeó huir de Roma a Grecia en julio de 44 a.C. Sin embargo —inexplicablemente— Cicerón regresó, al principio de forma triunfal. Denunció a Antonio en una serie de tres arengas, llamadas *Filípicas* en recuerdo de las denuncias de Demóstenes contra Filipo de Macedonia. Tras la formación de un nuevo triunvirato, formado por Octavio, Antonio y Lépido, se proclamó la condena a muerte de Cicerón. A su hermano y su sobrino les aguardó la misma suerte. Un pelotón de soldados, a

las órdenes del centurión Herenio, echó abajo la puerta de la casa de Cicerón, pero él no estaba. Un liberto, Filólogo, que había sido educado por Cicerón, informó a los soldados de que su señor acababa de huir y se dirigía hacia la costa.

Al darse cuenta de que Herenio y sus hombres le perseguían, Cicerón se enfrentó a sus atacantes. Entonces Herenio lo mató, cortándole primero la cabeza y después, por orden de Antonio, las manos, las mismas manos que habían escrito las *Filípicas* contra Antonio. Las manos y la cabeza de Cicerón fueron enviadas a Antonio a Roma, quien ordenó que las colgasen encima de los estrados donde hablaban los oradores romanos. Como puede imaginarse, aquello tuvo cierto efecto desalentador para la libertad de expresión.

Como castigo a su traición, la cuñada de Cicerón le ordenó a Filólogo que se fuera cortando poco a poco en trozos a sí mismo y que a continuación asara la carne y se la comiera —la primera barbacoa autoservicio del mundo —.

Séneca, Lucio Anneo (4 a.C.-65 d.C.)

La trágica forma de suicidarse de Séneca, entre la agitación tumultuosa de la Roma imperial, se describe en la introducción (v. p. 19). No obstante, quisiera decir unas palabras sobre sus reflexiones acerca de la brevedad de la vida humana.

Séneca escribe: «No es que tengamos poco tiempo para vivir, es que derrochamos gran parte de él». El problema de la vida no es la brevedad, sino el hecho de que la malgastamos como si no se fuera a acabar nunca, como si la vida fuera un suministro sin fin. Vivimos en una inmortalidad falsificada, creyéndonos nuestro deseo de ser inmortales y ocultando el temor a la muerte que lo origina. Séneca dice: «Actuáis como mortales en todo aquello que teméis, y como inmortales en todo lo que deseáis». La actitud filosófica correcta es exactamente al revés.

Para Séneca, el filósofo es la persona que está disponible para todo ser humano y que siempre tendrá tiempo. Como señala Wittgenstein en *Cultura y valor*: «Así es como deberían saludarse los filósofos unos a otros: “¡Tómate tu tiempo!”». El filósofo nos enseña a tomarnos nuestro tiempo y nos enseñará a morir. Para Séneca, la ansiedad está provocada por el miedo al

futuro, y ese miedo da lugar a las lamentaciones por la brevedad de la vida. Da el ejemplo de Jerjes, el emperador persa, que por un lado podía desplegar su gigantesco ejército por las vastas llanuras, pero que lloraba porque pasados cien años no quedaría viva ni un alma de entre todos aquellos hombres. La mayoría de nosotros hemos imaginado el mundo sin nosotros o sin las personas que amamos. Sin embargo, esa ansiedad por el futuro es paralizante y provoca la sensación de brevedad de la vida.

El filósofo, para Séneca, goza de una larga vida porque no se preocupa por su brevedad. Vive en el presente y, a mi juicio, la única inmortalidad que puede prometer la filosofía es permitirnos habitar en el presente sin preocuparnos por el futuro. Todos los honores, cargos de gobierno, monumentos y edificios públicos pronto quedan atrás y son olvidados. Pero no es el caso del filósofo:

> De modo que la vida del filósofo se extiende ampliamente: él no está limitado por las mismas fronteras que los demás. Sólo él es libre de las leyes que limitan la raza humana, y todas las edades le sirven como si él fuera un dios. Ha transcurrido un tiempo: él lo capta en su recuerdo. El tiempo es el presente: lo utiliza. El tiempo está por venir: lo anticipa. Esta combinación de todos los tiempos en uno solo le da una larga vida.

Lo que el filósofo busca e intenta enseñar es algo «grande y supremo, y casi divino». Es una firmeza constante de la mente, una tranquilidad, en la que la mente busca seguir un rumbo firme, permaneciendo en un estado de equilibrio. Pero no es la tranquilidad de Lucrecio y de Epicuro, con su creencia materialista en la mortalidad del alma. Para los estoicos, como Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, el ser humano es una amalgama de alma y cuerpo donde la muerte es la separación de ambas. Pero aunque el estoicismo tiene influencia en el cristianismo, esa noción del alma no es cristiana. Para los estoicos el alma es «aliento divino» que queda evidenciado por nuestra racionalidad, que también denominan «facultad de mando». Esa alma racional es parte del alma mundial, que es divina. Así, en una imagen muy utilizada por los estoicos, y que vimos anteriormente en Crisipo, el alma individual es el microcosmos de un macrocosmos de inspiración divina. En el momento de la muerte, volvemos a ese macrocosmos, a esa sustancia universal y en última instancia divina.

Séneca escribió: «Quien no sepa morir bien vivirá malamente». Lo importante es estar preparados para la muerte, ser valientes. La muerte puede

llegar en cualquier momento. Y, como hemos visto, teniendo como patrón al emperador Nerón, Séneca sabía de lo que hablaba. Séneca concluye su ensayo titulado *Sobre la serenidad del alma*, con historias de filósofos que permanecieron tranquilos ante el destino. Cuando Zenón de Citio perdió todas sus posesiones en un naufragio, dijo: «La fortuna me invita a ser un filósofo con menos lastre», un comentario del que más tarde se haría eco Spinoza. Cuando los filósofos se ven amenazados por emperadores o aspirantes a emperador, lo que hay que mantener en todo momento es la tranquilidad.

Cuando Julio César condenó a muerte a Julius Canus, lo que resultó más sorprendente fue lo tranquilo que éste se mantuvo mientras esperaba su ejecución. Canus estaba jugando a las damas cuando llegó la orden de ejecución. Contó las fichas y dijo a su compañero de juego: «No se te ocurra atribuirte falsamente tras mi muerte que ganaste tú». Al ver la tristeza de sus amigos, les dijo: «¿Por qué estáis tristes? Vosotros os preguntáis si las almas son inmortales: yo voy a averiguarlo enseguida». Séneca concluye: «Jamás nadie ha llevado la filosofía tan lejos».

Lo que nos lleva, de forma indirecta, lo admito, a los efectos benéficos del alcohol. Séneca hace un fascinante alegato a favor de beber vino y hasta de la intoxicación como forma de mantener la calma. Dice:

> Ocasionalmente deberíamos llegar incluso al punto de intoxicación, sumergiéndonos en la bebida pero sin ser totalmente inundados por ella.

Así que, la próxima vez que el lector se hunda, por no decir se ahogue, en la bebida, que piense en Séneca e intente mantenerse tranquilo.

Petronio, Tito Nigro (fallecido en 66)

Petronio era el *arbiter elegantiae* de Nerón, su consejero en cuestiones de lujo y extravagancia. Era un hombre conocido por su depravación, que se pasaba los días durmiendo y las noches entre placeres sin límite. Al igual que Séneca, y por ser sospechoso de traición, Petronio fue obligado a suicidarse. Sin embargo, a diferencia de Séneca, su muerte fue objeto de una elaborada puesta en escena, como una especie de gesto anti-Sócrates, una burla del ideal

de la muerte filosófica. Tácito cuenta que, habiéndose practicado una incisión en las venas, Petronio la volvió a cerrar, para volver a abrirla y cerrarla de acuerdo con su estado de ánimo. Petronio no teorizó sobre la inmortalidad del alma ni sobre las teorías de los filósofos, sino que charlaba con sus amigos, contaba chistes y cantaba canciones ligeras y divertidas. A algunos de sus sirvientes les hacía generosos regalos y a otros los mandaba azotar. Se dedicó a comer, a beber, a dormir todo lo posible y finalmente dejó esta vida de una forma parecida a como la vivió.

Petronio fue también el autor del *Satiricón*, una sátira mordaz que concibió para producir no tanto risa cuanto un desprecio cómico hacia la humanidad. El antihéroe del *Satiricón* es Trimalción, el esclavo abyecto y vulgar que trepa hasta lo más alto de la jerarquía social y que su autor pretendía que fuera una caricatura del emperador Nerón. Comparándose con un «gran cerdo reluciente», Trimalción escribe su propio epitafio, compuesto en lo que Beckett llamaría un «latín de pocilga». Dice así:

Aquí yace C. Pompeyo Trimalción
Pudo tener cualquier empleo en Roma,
Pero no lo hizo.
Leal, valiente y sincero,
Empezó con un chavo en el bolsillo,
Y dejó a sus herederos treinta millones;
Y NUNCA JAMÁS HIZO CASO A UN FILÓSOFO.

Epicteto (55-135)

Fue originalmente un esclavo romano, y sus lecciones extremadamente populares fueron publicadas póstumamente con el título de *Disertaciones*, así como el breve manual moral y didáctico *Enquiridión*, por su discípulo Arriano (que a su vez era el autor del relato más importante que se conserva de las campañas de Alejandro Magno). Epicteto era cojo, probablemente debido a malos tratos sufridos cuando era esclavo. Vivió una vida de gran sencillez en una choza con una simple estera de junco y una lámpara de barro cocido (parece ser que le robaron su lámpara de hierro).

El emperador Domiciano, un terrible asesino y un tirano cruel, tenía profundos recelos hacia los filósofos y los desterró a todos de Roma en el año

95, Epicteto incluido. Éste fundó una escuela filosófica de mucho éxito en Nicópolis, Grecia, que acabaría recibiendo la visita del emperador Adriano.

Aunque es una figura enormemente influyente en los siglos posteriores, Epicteto es una especie de maestro de las verdades morales estoicas, que él difunde de una forma suave pero firme y muy accesible. Instaba a la confianza en uno mismo, a la aceptación de la providencia y a la moderación en todas las cosas.

No hay constancia de la forma en que murió, pero se conservan algunos sucintos comentarios sobre la mortalidad, y curiosamente uno de ellos acabó siendo la cita inicial de la monumental extravagancia literaria de Laurence Sterne, *La vida y opiniones del caballero Tristram Shandy* (1759-1767):

> A los hombres no les perturban las cosas *[pragmata]*, sino las opiniones *[dogmata]* que tienen de las cosas. Así, la muerte no es nada terrible, porque en caso contrario así se lo habría parecido a Sócrates. Pero el terror consiste en nuestra opinión de la muerte, que es aterradora.

El terror a la muerte radica por tanto en la opinión que tenemos de la muerte, en los dogmas que tomamos por ciertos. Si nos fijamos atentamente en las cosas en sí, en los *pragmata*, entonces el terror se desvanece. Si mantenemos constantemente a la muerte ante nuestros ojos y en la boca, nuestro terror hacia ella y nuestra vinculación a las cosas mundanas se desvanecerá. Este pensamiento se completa con un comentario posterior del *Enquiridión*:

> Que la muerte y el exilio, y todas las demás cosas que parecen terribles, estén a diario ante tus ojos, pero sobre todo la muerte; y nunca abrigarás un pensamiento abyecto, ni codiciarás ansiosamente nada.

Naturalmente resulta no poco irónico que ese pensamiento haya acabado siendo la cita inicial del *Tristram Shandy*. Porque, ¿qué es esta novela sino una exploración extraordinaria y agotadora del hecho de que a los seres humanos les preocupan más las opiniones, que Sterne denomina sus «caballitos de juguete»[3], que las cosas mismas? El universo del locuaz padre de Tristram, Walter Shandy, está constituido íntegramente de opiniones extravagantes: sobre los nombres, sobre las narices, sobre la técnica más

adecuada en el parto para proteger la delicada red del cerebelo, y así sucesiva y sucesivamente, a lo largo de cientos de páginas.

La réplica de Sterne a Epicteto parece ser que los seres humanos sencillamente no pueden *evitar* sumergirse en opiniones, y ésa es la razón de que sigamos estando aterrados ante la muerte.

Polemón de Laodicea (nacido en 85)

Fue un sofista oscuro y locuaz, cuya extraordinaria muerte figura en la obra *Vidas de los sofistas*, de Filóstrato.

A Polemón le encantaba declamar y prometía: «¡Nunca me verá el sol reducido al silencio!». Para ilustrar su punto de vista, ordenó a su familia que le sepultaran vivo. Cuando estaban terminando de tapiar su sepulcro, exclamó desde dentro: «¡Daos prisa, daos prisa!». Acabado el trabajo, se podía oír su voz desde el interior de la tumba: «Dadme un cuerpo y declamaré».

Esta historia parece confirmar el sarcasmo de Clemente de Alejandría sobre los sofistas, que según él son como los zapatos viejos: «Por todos lados están desgastados y les entra agua; sólo les queda la lengua».

Peregrino Proteo (100-165)

Peregrino fue un cínico que empezó siendo cristiano y se autoproclamó «Proteo», por el personaje homérico capaz de hacer muchas transformaciones repentinas. Su transformación final, mortífera y más famosa, fue incinerarse a la manera de Empédocles, lanzándose a la llama olímpica en el año 165. No obstante, a diferencia de Empédocles, Peregrino no se inmoló a sí mismo lejos de la muchedumbre enloquecedora, sino a plena vista del público. Lo que es peor, Peregrino ya había anunciado que iba a convertirse en una antorcha olímpica humana en numerosos y patéticos discursos en público. El satírico Luciano de hecho fue testigo del acontecimiento y, en *La muerte de Peregrino*, declara: «¡Oh, qué estupidez! ¡Oh qué vanagloria!». Luciano explica el suicidio de Peregrino por su amor a la fama y por el puro deseo de llamar la atención. Tras presenciar la autocremación, Luciano se dirige a un grupo de cínicos que están alrededor de la pira:

> Marchémonos, necios. No es espectáculo agradable mirar a un anciano que ha sido consumido por las llamas, llenando nuestras narices de un hedor detestable.

Marco Aurelio (121-180)

«El más grande entre los hombres», según Voltaire; «el hombre perfecto», según Oscar Wilde. Desde el extremo opuesto de la escala social en relación al esclavo Epicteto, Marco Aurelio fue emperador romano desde el año 161 hasta su muerte en Vindobona (hoy Viena) en el año 180. Escribió sus *Meditaciones* durante las campañas militares de los últimos diez años de su vida. De hecho, Marco Aurelio ve la vida como contienda, «una breve estancia en una tierra extraña; y tras el prestigio, el olvido». En un mundo semejante, ¿dónde se puede hallar algo sólido que guíe y proteja nuestro camino? La respuesta está clara, y es inconfundiblemente estoica:

> En una y sólo una cosa: la filosofía. Ser filósofo es mantener incólume e indemne el espíritu divino que uno lleva dentro, para que pueda trascender todo placer y todo dolor.

Este concepto de la filosofía culmina cuando se adquiere la actitud adecuada respecto a la mortalidad. Marco Aurelio dice que el filósofo tiene que «esperar a la muerte con buen ánimo». Ello implica cultivar el sentimiento de tranquilidad que ya hemos visto en Séneca:

> Vivir cada día como si fuera el último, nunca perturbados, nunca apáticos, sin adoptar nunca pose alguna —he ahí la perfección del carácter—.

Como era de esperar, las *Meditaciones* concluyen con una meditación sobre la muerte. Marco Aurelio pregunta: «¿Por qué ansías tener muchos días por delante?». El objetivo de la vida es seguir la voz de la razón y del espíritu divino y aceptar lo que la naturaleza te envíe. Vivir así no es temer a la muerte, sino despreciarla. La muerte sólo es causa de terror para los que son incapaces de vivir en el presente. Marco Aurelio concluye: «Sigue adelante por tu camino, pues, con una expresión sonriente, bajo la sonrisa de aquel que te pide que te vayas».

Plotino (205-270)

Con el último gran (algunos dirían el más grande) filósofo pagano, podemos detectar un decidido cambio en la relación del filósofo con la muerte, un cambio que anticipa el cristianismo y que influye en él. Eso se debe en parte a la naturaleza de la filosofía de Plotino, con su fuerte énfasis platónico en la separación del alma inmortal del cuerpo mortal, pero se debe aún más a la forma en que ha sido conmemorada su vida.

Una importante biografía de Plotino fue la que escribió su discípulo Porfirio (232 o 233-305), que también fue el editor de sus escritos, recopilados bajo el título de *Enéadas*. El texto de Porfirio se parece mucho a un evangelio y describe a Plotino como un «hombre divino», investido de poderes sobrenaturales. Porfirio llega al extremo de afirmar que experimentó una comunión mística con Plotino tras la muerte de éste. Muchas de esas características se aplicaron a las vidas de los santos y a la tradición de la hagiografía, a la que me referiré en el próximo capítulo.

Un misticismo adulatorio impregna tanto la biografía de Porfirio como la organización de los escritos de su maestro. Las *Enéadas* fueron subdivididas de forma bastante artificial en cincuenta y cuatro tratados, compuestos de seis grupos de nueve. La razón está en la numerología; como explica Porfirio: «Me produjo placer dar con la perfección del número seis junto a los nueves». (El propio Porfirio es una figura fascinante y autor de una colosal obra en quince tomos, con el título bastante elocuente de *Contra los cristianos*. No es de extrañar que los cristianos mandaran la obra a la hoguera en 448).

Porfirio comienza su biografía con las siguientes palabras: «Plotino, el filósofo de nuestra época, parecía avergonzarse de estar en su cuerpo». El objetivo fundamental de la filosofía de Plotino es superar la individualidad utilizando el intelecto para alcanzar la unión con lo que él denominaba el «Uno». El individuo participa de ese «Uno», o divino intelecto universal, y puede reincorporarse a él después de la muerte. A este respecto, la escena de la muerte de Plotino es bastante reveladora. Cuando estaba a punto de expirar, Plotino pronunció el siguiente aforismo: «Intentad recuperar el dios que hay en nosotros para lo divino que hay en el Todo». Tras esas palabras, una serpiente salió arrastrándose de debajo de la cama donde yacía Plotino y

desapareció por un agujero que había en la pared; Plotino exhaló su último aliento.

¿Qué podía significar aquello? Puede que esto: el intelecto es el dios que hay en nosotros, y puede reunirse con la divinidad del Todo, igual que una serpiente puede desprenderse de su piel y volver a deslizarse dentro de su hueco —pero pensándolo bien creo que no—.

Curiosamente, Plotino se anticipa al cristianismo en su prohibición del suicidio. Como hemos visto en numerosos ejemplos, recientemente con la extraña pareja de Séneca y Petronio, en el mundo antiguo el suicidio no era nada deshonroso. Al final de la primera *Enéada*, Plotino pregunta: «¿Cómo se desprende el cuerpo?». Es decir, ¿cómo se separa el alma inmortal del cuerpo mortal? Plotino responde que esa separación se produce cuando «el cuerpo es incapaz de amarrar» el alma. Pero supongamos que alguien se las arregla para destruir su propio cuerpo mediante un acto suicida. Plotino insiste en que bajo ningún concepto hay que obligar al cuerpo a desprenderse del alma, citando como autoridad el oráculo caldeo: «No matarás tu alma».

Y pasando a temas más mundanos, Porfirio observa que su maestro padecía a menudo una enfermedad intestinal. Pero bajo ningún concepto Plotino estaba dispuesto a hacerse un enema, alegando que para un anciano no era recomendable someterse a ese tipo de tratamiento. Por tanto puede decirse que, por el bien de nuestras almas, no hay que permitir que el cuidado de nuestras tripas obstruya nuestro tránsito hacia el Todo.

Hipatia (370-415)

Según las pruebas reunidas por Gilles Ménage en *La historia de las mujeres filósofas*, Hipatia sucedió a Plotino en la presidencia de la escuela platónica, y los filósofos acudían de todas partes para escucharla. Aunque se sabe poco de su obra, parece que fue una platonista y una exponente fiel y brillante de las ideas de Plotino. Al parecer daba clases y publicaba muy a menudo temas sobre matemáticas y astronomía.

Existe una anécdota posiblemente apócrifa en el *Lexicón de Suda* que cuenta que cuando uno de los alumnos se enamoró de ella, Hipatia le enseñó algunos paños empapados de sangre menstrual y dijo: «Esto es lo que amas, joven, pero no ames la belleza por la belleza».

Este comentario sirvió tanto para curar de su pasión al joven solícito como para reforzar la distinción entre la simple apariencia de la belleza y su forma verdadera. Según unas fuentes, Hipatia tuvo amantes, mientras que otras fuentes afirman que se mantuvo virgen. Sea como fuere, parece que suscitó envidias y ello condujo a su muerte violenta.

Hipatia era íntima amiga de Orestes, el prefecto pagano de Alejandría, y se rumoreaba que ella era el motivo de la oposición de Orestes hacia Cirilo, que fue elegido patriarca de Alejandría en el año 412. Después de que quemaran la famosa biblioteca de Alejandría y destruyeran las sinagogas judías, lo que condujo a la expulsión forzosa de los judíos de Alejandría en 414, las muchedumbres cristianas dirigieron su atención hacia la filósofa más célebre de la ciudad. Mientras se dirigía hacia el aula de conferencias, Hipatia fue sacada a la fuerza de su carruaje por una banda de cristianos y arrastrada hasta la iglesia de Caesareum. Tras ser desnudada, Hipatia fue asesinada con trozos de tiestos rotos. Después de desollarla usando conchas de ostra, su cuerpo fue troceado y quemado en un lugar llamado Cinaron. Tenía cuarenta y cinco años. Una frase atribuida a Hipatia dice: «Enseñar la superstición como si fuera verdad es la cosa más horrible».

Con el martirio, esta vez a la inversa, de Hipatia a manos de los cristianos, pasamos del paganismo al cristianismo. ¿Qué relación hay entre la filosofía clásica de la antigüedad y el cristianismo? Es una cuestión muy amplia, pero en las *Stromata (Miscelánea)* de principios del siglo III, Clemente de Alejandría afirma que la filosofía fue al mundo griego lo que la ley de Moisés a los judíos: «Un tutor que les escoltaba en su camino hacia Cristo». Desde este punto de vista, la filosofía no es errónea en sí, es simplemente una preparación para la *verdadera* filosofía, es decir, para el cristianismo. Como veremos, se trata de un punto de vista de consecuencias mortíferas.

Las muertes de los santos cristianos

San Pablo (10?-67?)

San Pablo fue el segundo fundador del cristianismo, y posiblemente el más importante. En una expresión característicamente suya, se llamaba a sí mismo «el judío más judío», y se formó en la tradición del derecho oral fariseo. Sin embargo, Pablo cita las escrituras hebreas en la traducción griega y fue incluso ciudadano romano, cosa extraordinaria para un judío en aquellos tiempos. Además, fue a través del extraordinario activismo itinerante de Pablo como el cristianismo pasó de ser un culto local surgido en las aldeas de Palestina a convertirse en una religión que se consolidó en las ciudades más importantes del mundo antiguo.

Puede que algunos, acaso muchos, filósofos profesionales discutan la necesidad de entender a Pablo como un filósofo. Es cierto, Pablo no era amante de la filosofía y pensaba (como muchos cristianos evangelistas de la actualidad) que estaba viviendo los últimos días del final de la historia. Afortunadamente para nosotros, estaba equivocado. Sea como fuere, es difícil encontrar un pensador occidental cuyos conceptos hayan tenido más influencia, una influencia que aún se siente en la filosofía moderna, ya sea en forma de aversión (Nietzsche) o de atracción (Kierkegaard).

La lógica del lenguaje de Pablo es profundamente antitética, a la que Lutero califica como «un lenguaje delicioso [...] un discurso inaudito que la razón humana sencillamente no puede comprender». En ningún lugar es eso más cierto que cuando Pablo habla de la muerte. El pecado llegó al mundo a través de la acción de un hombre, Adán, y con el pecado viene la muerte. Para Pablo, el pecado y la muerte salen del mundo a través de la acción de otro hombre, Cristo, el segundo Adán, que muere por nuestros pecados. En palabras de Pablo en *Romanos*:

> Entonces, igual que el delito de un hombre llevó a la condena de todos los hombres; así, el acto de justicia de un hombre conduce a la absolución y a la vida para todos los hombres.

La muerte de Cristo crucificado es lo que acaba con el pecado y la muerte para que nosotros podamos vivir, para que podamos volver a nacer:

> Porque si estamos unidos a él en una muerte como la suya, estaremos ciertamente unidos con él en una resurrección como la suya.

Por tanto, lo que muere en la cruz no es sólo Cristo, el Dios-hombre, sino nuestra pecaminosa existencia anterior, abocada a la muerte. A través de la identificación con la pasión de Cristo, los cristianos mueren para sí, en aras de poder nacer para la vida eterna. Así, para mostrar de forma más cruda la paradoja central del cristianismo, Cristo da muerte a la muerte, y al morir por nuestros pecados volvemos a nacer a la vida. Ser cristiano es, pues, no pensar en otra cosa que en la muerte, porque sólo a través de una meditación sobre la mortalidad es como se puede buscar el camino hacia la salvación. En cuyo caso, y ésta es la pregunta que planteará Kierkegaard dieciocho siglos después: ¿cuántos de los que se dicen cristianos son verdaderamente cristianos?

La vida «real» de Pablo consta en los *Hechos de los Apóstoles*, que tradicionalmente se considera del mismo autor que el Evangelio de Lucas. No obstante, los *Hechos* no cuentan la muerte de Pablo, sino que concluyen con él languideciendo en Roma durante dos años, bajo arresto domiciliario. Sin embargo, parece ser que Pablo siguió siendo libre para escribir y predicar el Evangelio, y los *Hechos* terminan con estas palabras: «Valientemente y sin obstáculos predicó el reino de Dios y enseñó sobre Jesucristo Nuestro Señor».

Pablo acabó en Roma tras haber estado encarcelado dos años en Cesárea, Palestina, por pronunciar un fallido discurso en arameo durante el que la muchedumbre intentó matarle. Como era ciudadano romano, tenía derecho a ser juzgado en Roma, lo que explica su viaje final, en el que lleva el Evangelio hasta el corazón mismo del Imperio.

Según Eusebio en *La historia de la Iglesia*, Pablo encontró una muerte terrible por orden de Nerón (que ya es responsable de tres muertes en este libro): «Está documentado que durante su reinado Pablo fue decapitado en la misma Roma». La versión tradicional es que Pablo fue enterrado en las catacumbas y que algunos siglos después la basílica de San Pablo Extramuros fue construida sobre el lugar donde reposaba su sarcófago. ¿Debemos creer

semejantes historias de martirio? Según Voltaire: «Sólo podemos echarnos a reír ante todas las tonterías que nos cuentan sobre los mártires». Sin embargo, nunca se debe subestimar el poder de la tontería.

Orígenes (185-254)

En la obra *Contra los cristianos*, el pagano Porfirio expresa su admiración exasperada por el cristiano Orígenes, «el filósofo más distinguido de nuestra época». San Gregorio de Nisa le llama «el príncipe de los filósofos», y para san Jerónimo fue el maestro más importante de los comienzos de la Iglesia cristiana. Al igual que Plotino, Orígenes era discípulo del filósofo Amonio, pero, a diferencia de Plotino, encontró la forma de clarificar la doctrina cristiana y aportar el más detallado trabajo de crítica de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Se cuentan muchas historias sobre la extraordinaria castidad de Orígenes. En el Evangelio según san Mateo, Cristo dice:

> Pues hay algunos eunucos que fueron engendrados así desde el vientre de su madre: y hay algunos eunucos que fueron hechos eunucos siendo hombres: y hay eunucos que se han hecho eunucos a sí mismos en nombre del reino de los cielos. Quien pueda entender, que entienda.

Por desgracia, parece que Orígenes interpretó esas palabras al pie de la letra y cuando enseñaba en Alejandría se emasculó para poder trabajar libremente con sus alumnas de doctrina cristiana. Aunque el valor que se necesita para realizar un acto así hace que todos los demás parezcamos cobardes, la fe de Orígenes era tan firme que indudablemente pudo «entender». Eusebio describe eufemísticamente la emasculación de Orígenes como «un acto de obstinación». Impidió que Orígenes fuera ordenado sacerdote y nunca fue canonizado. En el Deuteronomio está escrito:

> Ningún hombre cuyos testículos hayan quedado aplastados o cuyo órgano haya sido amputado podrá convertirse en miembro de la asamblea del Señor.

Orígenes encontró la muerte de una forma especialmente truculenta. Tras la proclamación de Decio como emperador en 249, éste comenzó su breve

reinado con una persecución generalizada de los cristianos. Como narra Eusebio en su extensa crónica biográfica, Orígenes tuvo que soportar terribles sufrimientos:

> Cadenas y tormento corporal, agonía en el hierro y la oscuridad de su prisión; cómo durante días le estiraban las piernas hasta cuatro pasos de separación en el potro del torturador.

Parece ser que Orígenes afrontó esos horrores con valor hasta que falleció.

San Antonio (251-356)

La biografía elegantemente contada por el obispo Atanasio, *Vida de Antonio*, es el texto fundacional del monasticismo cristiano. *«Monachos»* en griego significa «vivir solo», y la vida monástica significaba distanciamiento del mundo, castidad, oración constante y trabajo manual. Para Antonio, esa retirada significó pasar largos años en lo más profundo de las áridas sierras del desierto egipcio.

La *Vida de Antonio* se convirtió inmediatamente en un *best-seller* y ejerció una enorme influencia tanto en Agustín como en Lutero y más allá. Se convirtió en un modelo para la hagiografía. El motivo que me lleva a incluir a Antonio es mostrar la relación evidente que existe entre la muerte de un santo y la de un filósofo, ejemplificada por Sócrates. Lo que representa Antonio, a mi juicio, es la cristianización de la muerte filosófica, mediante la cual «las vidas de los filósofos» devienen «las vidas de los santos».

Hay muchos paralelismos sorprendentes entre Antonio y Sócrates: rechazando los valores normales, ambos llevan una vida de austeridad personal y de humildad intelectual. Pero esa humildad se combina con una lucidez devastadora. En una ocasión dos filósofos paganos fueron a visitar a Antonio por curiosidad. Antonio les preguntó por qué tan sabios hombres deseaban hablar con alguien tan estúpido como él. A lo que los filósofos cortésmente respondieron que Antonio no era estúpido sino enormemente sabio. Entonces Antonio hizo inmediatamente la siguiente inferencia:

> Si habéis venido a ver a un hombre estúpido, vuestro esfuerzo ha sido en vano; pero si creéis que soy sabio y que poseo sabiduría, sería una buena idea que imitarais aquello

que aprobáis, porque es bueno imitar las cosas buenas. Si yo hubiera ido a vosotros, os imitaría, pero dado que habéis venido vosotros a mí convencidos de que soy sabio, deberíais ser cristianos como yo.

Los filósofos paganos se marcharon, asombrados por la agilidad mental de Antonio. En otra ocasión, un grupo de ancianos fueron a visitar a Antonio para pedirle consejo y éste decidió ponerles a prueba preguntándoles por el significado de un pasaje de las Escrituras. Cada hombre dio su opinión, hasta que Antonio le preguntó al último, y éste dijo sencillamente: «No lo sé». Al igual que Sócrates, Antonio decía que ésa era la única respuesta verdadera.

Con Antonio la muerte del santo cristiano adquiere protagonismo, y transforma el «arte de morir» o *ars moriendi* del filósofo pagano. Antonio sabía cuándo iba a morir e insistió a sus seguidores en que no quería que embalsamaran y momificaran su cuerpo al estilo egipcio. Pidió un sencillo enterramiento y legó su desgastada túnica y su vieja alfombra de piel de oveja a Atanasio, su biógrafo. Cuando terminó de hablar, «estiró un poco los pies hacia fuera y contempló la muerte con alegría».

La sublime sencillez de la muerte de Antonio puede compararse a la muerte de san Benito en la hagiografía de Gregorio Magno, de finales del siglo VI. Benito predice el día de su muerte y se rodea de sus discípulos, cuando su cuerpo ya está demasiado débil para mantenerse en pie sin apoyo. En palabras de Gregorio, Benito «se arma» para la muerte al «participar del cuerpo y de la sangre del Señor». Henchido espiritualmente, con las manos elevadas hacia el cielo, exhala su último aliento en medio de una plegaria.

Es importante, a mi juicio, en culturas como la nuestra, donde el cristianismo se ha visto tan trivializado, que nos acordemos de aquella actitud cristiana hacia la muerte, considerablemente más rigurosa y exigente. A ese respecto, los aforismos de los Padres del Desierto de los siglos IV y V son absolutamente fascinantes. Evagrio, un seguidor de Orígenes, dice:

Ten siempre presente tu propia muerte y no olvides el juicio eterno, y entonces no habrá defectos en tu alma.

Juan Colobus [John the Dwarf] dice:

Renuncia a todo lo material y a lo que es de la carne. Haz tu trabajo en paz. Persevera en mantenerte alerta, en el hambre y en la sed, en el frío y en la desnudez, y en el

sufrimiento. Enciérrate en una tumba como si ya estuvieras muerto, para que en todo momento pienses que la muerte anda cerca.

La actitud cristiana hacia la muerte puede conducir también a algo que a un oído moderno le sonaría a fría imperturbabilidad. Se cuenta una anécdota sobre Cassiano, de principios del siglo V, en la que presuntamente dijo:

> Había un monje que vivía en una cueva en el desierto. Sus parientes le informaron: «Tu padre está muy enfermo, a punto de morir: ven y recibe su herencia». El monje les respondió: «He muerto para el mundo antes que él, y los muertos no heredan de los vivos».

Como vimos con san Pablo, ser cristiano es morir para sí y por el mundo, para poder volver a nacer. Desde el punto de vista mundano, carnal, el verdadero cristiano ya está muerto y por tanto las relaciones con la familia no tienen importancia. Pero en los dos próximos apartados vamos a ver esa austeridad cristiana interesantemente amenazada.

San Gregorio de Nisa (335-394)

Uno de los más brillantes e influyentes Padres de la Iglesia, Gregorio, dejó una obra de extraordinaria ternura sobre la vida y muerte de santa Macrina, su hermana. Va a visitarla al convento, donde la encuentra ya gravemente enferma. Con detalles sencillos y sutiles, Gregorio narra los últimos días y horas de su hermana, cuya plegaria final da prueba de la severidad de la actitud cristiana ante la muerte:

> Tú, ¡oh, Señor!, nos has liberado del miedo a la muerte. Tú has hecho del final de la vida el principio de la verdadera vida para nosotros. Tú dejas descansar nuestros cuerpos en el sueño durante una estación y vuelves a despertarlos en el triunfo final.

Por tanto, no hay que tener miedo a la muerte, ya que no es el final sino el principio de la vida verdadera, que alcanzará la plenitud con la Segunda Venida de Cristo y la resurrección de los muertos. Gregorio fue testigo de la muerte de Macrina, y la describió en un lenguaje a la vez hagiográfico y personal:

Mientras tanto había caído la noche y trajeron una lámpara. De repente abrió mucho los ojos y miró hacia la luz, en un claro deseo de repetir la canción de acción de gracias que se cantaba en el «Encendido de las lámparas». Pero le falló la voz y cumplió su intención en su corazón y moviendo las manos, al tiempo que sus labios se movían en concordancia con su deseo interior. Pero cuando hubo terminado la acción de gracias, llevándose la mano al rostro para hacer la Señal, respiró hondo y concluyó a la vez su vida y su plegaria.

San Agustín (354-430)

El relato que hace Gregorio de la muerte de su hermana tiene una resonancia aún más potente en la famosa descripción que hace Agustín de la muerte de su madre, santa Mónica, al final del libro IX de las *Confesiones*.

El último deseo de Mónica era ver a su hijo convertido al cristianismo, y cuando eso se produjo, de la forma dramáticamente descrita por Agustín en el libro VIII de las *Confesiones*, ella le pregunta: «¿Qué estoy haciendo aquí?». Mónica contrae unas fiebres, y cuando resulta claro que se está muriendo, el hermano de Agustín le pregunta a su madre —en un vano esfuerzo por aliviarla— si no le importa estar tan lejos de casa, en Ostia, a las afueras de Roma, en vez de en Thagaste, en la moderna Argelia. Ella contesta:

Nada está lejos de Dios. No tengo por qué temer que Él no sepa de dónde levantarme el día del fin del mundo.

Como en otros casos que hemos visto, Mónica no muestra preocupación alguna por lo que se haga con su cuerpo —«poned este cuerpo donde queráis»— y sólo pide ser «recordada ante el altar del Señor».

Sin embargo, a Agustín no le consuelan las últimas palabras de su madre y cae en una tristeza profunda. Se pregunta, en un interrogante típicamente desgarrador y revelando una profundidad subjetiva posiblemente insólita antes de Agustín, e igualada posteriormente tan sólo en contadas ocasiones, por ejemplo en Rousseau:

¿Qué era, pues, lo que me apesadumbraba tanto, sino la herida reciente infligida por la súbita ruptura de nuestra dulcísima y queridísima forma de vivir juntos?

Prosigue diciendo que su corazón quedó «desgarrado» por la muerte de su madre, «dado que a partir de su vida y de la mía se había creado una vida». Agustín siente como si su individualidad se hubiera escindido por la muerte de su madre. Siente que le falta una parte de sí mismo o, incluso, que esa parte ya está muerta, y eso le produce un dolor inconmensurable. Agustín ya ha sufrido el duelo por la muerte de su querido, pero innominado, amigo en el libro IV de las *Confesiones*. Cuenta que su corazón «se oscureció de pena, y doquiera que miraba estaba la muerte». En su tristeza, Agustín hace una sorprendente observación:

> Bien dijo alguien de su amigo que éste es la mitad del alma de aquél. Pues pensé que mi alma y su alma no eran sino un alma en dos cuerpos.

Agustín cree que su alma está partida y que su vida es media vida. Curiosamente, ésa es también la razón de que Agustín tema a la muerte: si él muere entonces el amigo al que tanto amó también morirá definitivamente. El amor medio muerto sigue siendo mejor que el amor completamente muerto.

Sin embargo, la profunda tristeza del libro IV de las *Confesiones* es la de un pagano. La cuestión se vuelve radicalmente distinta tras su conversión al cristianismo. El dolor que siente Agustín por la muerte de su madre es un dolor doble, dado que también siente *culpa* por la profundidad de su pena. ¿Por qué? Porque demuestra lo profundamente vinculado que sigue estando a los sentimientos humanos, y que no está lo suficientemente ligado a Dios. Dice, en una frase extraordinaria:

> Me apené bajo mi pena con pena añadida, y me vi desgarrado por una doble tristeza.

La pena que siente por su madre se duplica por la pena que siente por no morir para sí mismo y no vivir en Cristo. Se trata de un momento fascinante, dado que aunque Agustín sabe que su madre vivirá eternamente en Cristo, no puede aliviar su tristeza. Por eso siente culpa y una necesidad existencial de sincerarse aún más en un acto de confesión a Dios:

> Ahora, Señor, me confieso a Ti por escrito. Que lo lea quien quiera, que lo interprete como quiera. Si encuentra pecado en ello, en que estuve llorando por mi madre durante una pequeña fracción de una hora, por esa madre ya muerta ante mis ojos que durante tantos años lloró por mí para que yo pudiera vivir ante tus ojos, que no se ría de mí con

> desprecio. Sino más bien, si es hombre de gran caridad, que llore ante Ti por mis pecados, Padre de todos los hermanos de tu hijo Jesucristo.

A los egos delicados y de lágrima fácil que tanto abundan en la cultura popular contemporánea debe de parecerles incomprensible que Agustín sintiera vergüenza por llorar «durante una pequeña fracción de una hora» por la muerte de su madre. Pero eso hay que entenderlo en términos cristianos: siente pena por el hecho del pecado que aún corroe su naturaleza y le hace imperfecto.

Por decirlo una vez más: no es fácil ser cristiano. La actitud propiamente cristiana hacia la muerte se revela en la reacción de Agustín ante la muerte aparentemente trágica de su hijo, Adeodato, a los diecisiete años de edad. Agustín confiesa que su hijo había «nacido de mí en la carne y por mi pecado» y de su primera esposa. Pero Agustín es capaz de contemplar la muerte de su hijo con tranquilidad de ánimo porque ambos habían sido bautizados juntos un par de años atrás: «La ansiedad por nuestra vida pasada se desvaneció de nosotros».

El obispo Posidio escribió la *Vida de san Agustín* treinta años después de su muerte. Agustín cayó enfermo con unas fiebres terribles durante el asedio y bloqueo de Hipona por «un grupo compuesto de salvajes vándalos y alanos, junto a una tribu goda y a gente de razas diferentes». Cuando Honorato le preguntó si los obispos y el clero deberían retirarse de la Iglesia ante un enemigo, Agustín escribió una larga y demoledora reprimenda, argumentando que la obligación del clero es permanecer con su rebaño y no entregárselo al «lobo» pagano.

Agustín murió a los setenta y seis años de edad, tras ejercer de obispo o de sacerdote en Hipona, actualmente en Argelia, durante cuarenta años. Cuando se estaba muriendo, pidió soledad y clausura. Agustín solicitó que le copiaran los salmos de David y los leyó «con llanto copioso y continuo». No dejó testamento, porque como hombre pobre que era, no tenía nada que legar.

Boecio, Ancius Manlius Severinus (fecha de nacimiento desconocida, posiblemente en torno a 475, fallecido en 524)

Boecio, conocido tradicionalmente como el último de los escolásticos romanos y el primero de los medievales, fue un filósofo enormemente importante, ya que a través de sus traducciones las obras de lógica de Aristóteles sobrevivieron en Occidente. Boecio pretendía traducir al latín toda la obra de Platón y de Aristóteles, un proyecto interrumpido por su muerte violenta cuando aún no había cumplido cincuenta años. *La consolación de la filosofía* fue uno de los libros más importantes en la Edad Media y ulteriormente, y existen cientos de copias manuscritas. Algún tiempo después, en 1539, una anciana Isabel I tradujo *La consolación* al inglés en veinticuatro (algunos dicen que veintisiete) horas.

Al igual que Cicerón y Séneca, Boecio fue una importante figura política. Se granjeó la confianza del rey ostrogodo Teodorico, que gobernó Italia y gran parte del Imperio Romano de Occidente después de que la capital se trasladara a Constantinopla. Al cumplir treinta años, Boecio se convirtió en *magister officiorum*, jefe de asuntos civiles y militares, que controlaba el acceso al rey. Los detalles de su rápida caída del poder no están claros, pero parece que estuvo implicado en un complot para socavar la autoridad de Teodorico. En aquella época el Senado era poco más que un juguete del rey, y Boecio fue detenido, condenado a muerte y enviado al exilio en espera de su ejecución. Durante este periodo de angustiosa espera fue cuando Boecio escribió *La consolación de la filosofía*.

Al leer *La consolación*, no hay que olvidar que se trata de un libro escrito por un hombre que se considera injustamente condenado a muerte. Es en su celda, por tanto, donde se le aparece «Philosophia», encarnada en una mujer y ofreciendo consuelo. Y qué mujer. Dice Boecio:

> A veces era de un tamaño humano normal, mientras que otras veces parecía tocar el mismo cielo con su cabeza.

Boecio está lleno de legítima indignación y le dice a «Philosophia»:

> Y ahora ves el resultado de mi inocencia —en vez de recompensa por mi bondad real, castigo por un crimen que no cometí—.

El libro, en forma de diálogo entre Boecio y «Philosophia», trata sobre la naturaleza de la felicidad. Y ahí reside el principal misterio del texto: Boecio

es ostensiblemente cristiano en un Imperio que a la sazón estaba totalmente cristianizado, y sin embargo a Cristo ni siquiera lo menciona. De hecho, el concepto de filosofía que ofrece la «mujer de quince metros» de altura es extremadamente platónico. Ello resulta evidente en su respaldo al concepto platónico de creación, donde la materia eterna es formada por las manos del demiurgo o artesano del mundo, a diferencia del Dios judeocristiano, que crea el universo a partir de la nada. «Philosophia» también afirma que la felicidad, la bondad y Dios son la misma cosa y que podemos ser partícipes de ellas, no a través de la mediación de Cristo, sino de una forma mucho más platónica, dirigiendo nuestro intelecto hacia las emanaciones de su sustancia.

¿Qué consuelo ofrece la filosofía al condenado a muerte? El libro concluye con una distinción entre el juicio humano y el divino. Aunque el juicio humano, en el caso de Teodorico, puede a menudo ser injusto, «Philosophia» insiste en que, en última instancia, sobre ese juicio prevalece «la mirada de un juez que ve todas las cosas». El consuelo de la filosofía es la certeza de que Dios recompensa a los buenos y castiga a los malvados —y si no es en este mundo, en el siguiente—.

No se sabe en qué medida Boecio obtuvo consuelo de la filosofía. Fue cruelmente torturado antes de que lo mataran a garrotazos.

Con la muerte a garrotazos de Boecio y el derrumbe de la erudición en lo que quedaba del mundo clásico, me gustaría emprender un viaje a través de la filosofía medieval. Ello nos llevará primero al norte bárbaro, a Inglaterra e Irlanda, después al sur islámico y judío de Córdoba, Bagdad y Persia y finalmente a las grandes universidades medievales de París y Oxford. Es todo un viaje.

Filósofos medievales: cristianos, musulmanes y judíos

Beda el Venerable (672 o 673-725)

Beda es el único inglés que consiguió entrar en el *Paraíso* de Dante. Puede que a algunos eso les parezca demasiado generoso. No obstante, la noticia de que Beda llegó al paraíso es especialmente grata, ya que aparentemente él expresó cierta ansiedad para con la muerte durante su agonía. En la carta hagiográfica de san Cuthbert sobre la muerte de Beda, se percibe un tono sorprendentemente distinto del que vimos en Antonio y Agustín. En su agonía, a Beda le gustaba citar las palabras de Pablo: «Es una cosa pavorosa caer en las manos del Dios viviente». En un momento insólita e intensamente humano durante la muerte de un hombre santo, se muestra a Beda desmoronándose y llorando por la temida separación de alma y cuerpo, y la inminencia del juicio de Dios. Cuthbert recoge una canción fúnebre, hermosa por su economía y por su falta de sentimentalismo, que Beda cantaba en el dialecto de su Northumbria natal:

Antes del inevitable viaje a aquel lugar,
Nadie deviene más sabio en sus pensamientos
Que aquel que, por necesidad, pondera
Antes de partir hacia allá,
Lo bueno y lo malo que dentro de su alma
Tras el día de su muerte será juzgado.

Juan Escoto Eriúgena (810-877)

Su nombre es un pleonasmo, que significa: «Juan el irlandés, oriundo de Irlanda (Erin)». En el siglo IX a Irlanda la llamaban *Scotia Maior*, y *scottus* significaba «irlandés» (algunos siglos después pasó a referirse al natural de Escocia, como veremos con John Duns Scotus o Juan Escoto).

Eriúgena es el filósofo europeo más importante y original durante los largos y tenebrosos siglos que separan a Agustín de Anselmo. Para algunos, sólo puede compararse a Tomás de Aquino. Su obra deslumbra con brillantez

dialéctica y profunda erudición, con un perfecto conocimiento del griego clásico, una lengua que más o menos había desaparecido en Occidente, excepto entre los monjes irlandeses. Los motivos de la poca atención prestada a Eriúgena son múltiples. El hecho de que su principal obra filosófica, *Periphyseon: De divisione naturae*, estuviera incluida en el índice de libros prohibidos por la Iglesia católica no ayudó mucho en ese sentido. En el siglo XIII, el papa Honorio III describió la obra de Eriúgena como «infestada de gusanos de perversidad herética» —¡un verdadero elogio!—.

El problema de la Iglesia con Eriúgena residía en su concepción profundamente neoplatónica de la naturaleza, que incluía tanto a Dios como a la creación. La naturaleza es el todo y se concibe como un proceso dinámico de emanación de la divinidad. Esta postura coloca a Eriúgena peligrosamente cerca de la acusación de panteísmo, o de identificar a Dios con la naturaleza. Como tal, Eriúgena puede considerarse un precursor de «herejes» como Giordano Bruno, de «ateos» como Spinoza y de «dialécticos no creyentes» como Hegel. Como escribirá Feuerbach mil años después: «El ateísmo es el reverso del panteísmo».

Eriúgena gozó del generoso patrocinio del rey Carlos el Calvo y pasó toda su vida adulta en Francia. Una anécdota cuenta un incidente en el que el monarca calvo y el filósofo irlandés estaban sentados en una mesa, frente a frente. El rey dijo: *«Quid distat inter sottum et Scottum?»* (¿Qué separa a un tonto de un irlandés?). A lo que Eriúgena replicó: «Sólo una mesa». El poeta irlandés contemporáneo Paul Muldoon ofrece una versión actualizada de ese chiste en su audaz obra *Madoc* (una historia alternativa de la filosofía de los griegos en adelante):

> ¿Cuál es la diferencia entre un irlandés y un charco?
> Y una voz exclama: «La botella».

Guillermo de Malmesbury cuenta la anécdota indudablemente apócrifa de que Eriúgena fue llamado a Inglaterra por Alfredo el Grande, y posteriormente acuchillado hasta la muerte por sus discípulos, unos monjes ingleses supuestamente descontentos. Parece ser que las armas homicidas no fueron puñales sino plumines de escribir. Una prueba más, por si fuera necesario, de que la pluma es más poderosa que la espada.

Al-Farabi (870-950)

Es imposible contar aquí la compleja e importantísima historia del lugar que ocupa la filosofía, o lo que los musulmanes llaman *«falsafa»*, en el mundo islámico. Aunque muchos lectores no saben nada de ese periodo de la historia de la filosofía, lo que hizo posible la transmisión del conocimiento de la filosofía griega, y la de Aristóteles en particular, al Occidente cristiano fue el monumental trabajo de los grandes filósofos islámicos medievales. Generalmente se considera que esa tradición filosófica comienza con Al-Farabi, conocido como el «Segundo Maestro» (es decir, el segundo tras Aristóteles). Tanto Avicena como Averroes y Maimónides reconocen estar en deuda con el Segundo Maestro, muchos de cuyos escritos se tradujeron al latín.

La fama de Al-Farabi deriva sobre todo de sus comentarios sobre Aristóteles, en particular sobre sus obras de lógica, pero también sobre la *Retórica* y la *Poética*. Pero la palabra «comentario» no es del todo apropiada, e infravalora la originalidad de la filosofía de Al-Farabi. Su obra es un intento extraordinariamente ambicioso de combinar el rigor lógico y el empirismo de Aristóteles con la más mística intuición del Uno de Plotino y del pensamiento neoplatónico.

El título de una de las obras de Al-Farabi, escrita en 900, deja clara esa ambición: *Libro de las concordancias entre la filosofía de los dos sabios, el divino Platón y Aristóteles*. El objetivo de tal armonización filosófica no puede separarse de la ambición de carácter más religioso de la salvación del alma en la otra vida.

No sabemos si Al-Farabi vive más allá de la muerte y sabemos muy poco sobre su vida terrenal. Nació en Turquestán, se educó en Damasco y en Bagdad, y trabajó en Alepo, al norte de Siria. Según ciertas fuentes, murió en Alepo después de un largo viaje a Egipto, pero según algunos biógrafos medievales fue violentamente asesinado por bandidos en el camino entre Damasco y Ashkelón.

Avicena o Ibn Sina (980-1037)

Si lo que sabemos sobre la vida de Al-Farabi es insuficiente, entonces a lo mejor sobre Avicena sabemos demasiado. Empezó a escribir una autobiografía, que concluyó su discípulo Al-Juzjani. Avicena nació en Bujara, actualmente en Uzbekistán, y trabajó en distintas cortes de Persia antes de disfrutar del patrocinio de Abu Yafar, el príncipe de Isfahán. Avicena escribió unos cuatrocientos libros, de una temática que va de la metafísica a la medicina, entre los que destaca *El canon de medicina*, el libro de texto sobre medicina que fue la principal referencia en Europa durante siete siglos. Por desgracia, sin embargo, parece que el médico no fue capaz de curarse a sí mismo. Hacia el final de *La vida de Ibn Sina*, su discípulo escribe:

> El Maestro tenía vigor en todas sus facultades, siendo la facultad sexual la más vigorosa y dominante de sus necesidades físicas, y la practicaba a menudo.

Sin embargo, el apetito sexual de Avicena era tal que sus demostraciones priápicas le llevaron a enfermar, y lamentablemente padeció lo que su discípulo denomina con vaguedad «cólico». Por tanto —continúa Al-Juzjani —:

> Se administró un enema ocho veces al día, hasta el punto de que se le ulceró parte de los intestinos y se le produjo una abrasión.

La historia prosigue:

> Un día, queriendo disipar los gases del cólico, ordenó que incluyeran en el enema dos *danaqs* [unidad árabe de medida] de apio.

Sin embargo, no se siguieron las instrucciones de Avicena y el doctor puso «cinco *dirhams*» (otra unidad de medida árabe, de la que deriva el nombre de la unidad anglosajona *dram)* de semillas de apio, lo que agravó las abrasiones. Y además, uno de sus criados, que le había robado una importante suma de dinero, le administró una enorme cantidad de opio para intentar asesinarle.

En ese estado tan crítico, Avicena viajó a Isfahán, pero estaba tan débil que no podía mantenerse en pie. No obstante, siguió tratándose hasta que pudo caminar. Pero Al-Juzjani añade: «No se cuidaba y tenía frecuentes relaciones

sexuales». Finalmente, Avicena cedió a su enfermedad, diciendo: «El gobernador que antes gobernaba mi cuerpo ya es incapaz de gobernar». Murió pocos días después a la edad de cincuenta y ocho años y se cuenta que dijo: «Prefiero una vida corta con anchura que una estrecha con largura». Cuando a Avicena le preguntaban por sus excesos, decía:

> Alabado sea Dios, que ha sido generoso en lo referente a mis facultades externas e internas, de modo que uso cada facultad como se debe.

Su discípulo concluye la biografía de Avicena con las siguientes palabras: «Que Dios encuentre valiosas sus proezas».

San Anselmo (1033 o 1034-1109)

Merecida o inmerecidamente, Anselmo es famoso por un argumento, algo que la tradición filosófica posterior denominó el argumento ontológico de la existencia de Dios. Es un argumento de una elegancia singular destinado a persuadir al necio que, según el autor del salmo, afirma: «No hay Dios».

Para Anselmo, uno puede concebir algo tan grande que no pueda pensarse en nada más grande. Si eso es cierto, uno está obligado a aceptar que ese concepto existe en el intelecto. Incluso el necio estaría de acuerdo. Pero si uno puede concebir algo tan grande que no pueda pensarse en nada más grande, ¿esa concepción existe sólo en el intelecto? ¿No tiene que existir en la realidad, que es mayor? Si no existiera en la realidad, aquello no sería tan grande tal que no pudiera concebirse nada mayor. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que habría algo más grande que lo que sólo existe en el intelecto. Por tanto, si uno puede concebir algo tan grande que no pueda pensarse en nada más grande, entonces es seguro que tiene que existir en la realidad, así como en el intelecto. Ahora bien: Dios es tan grande que no puede pensarse en nada más grande. Por tanto, Dios existe tanto en idea como en la realidad. Nadie que sea capaz de concebir la idea de Dios puede negar la existencia de ese ser, ni siquiera un necio.

A lo que yo me siento tentado de responder: yo ni siquiera soy un necio. Porque, ¿qué es *concebir* a Dios? ¿En qué influye la ubicación del intelecto para que la concepción de Dios *exista* de algún modo en dicho intelecto?

Exista Dios o no, yo sencillamente negaría que podemos concebir un ser semejante, de la misma forma que no creo que podamos concebir la muerte, que la muerte pueda encontrar lugar en el intelecto. En un sentido profundo, yo no puedo concebir ni la muerte ni a Dios. Ambos superan mi entendimiento.

Aunque nacido en Piamonte, en Italia septentrional, en 1033 o 1034, en 1093 Anselmo fue nombrado para suceder a Lafranc como arzobispo de Canterbury. Por desgracia, su época como arzobispo estuvo marcada por graves conflictos políticos con dos monarcas ingleses: William Rufus y Enrique I. Por ello, Anselmo pasó muchos años en el exilio y murió en Roma poco antes de la Semana Santa de 1109. Pocos días antes de la muerte de Anselmo, cuando sus compañeros monjes rodeaban su cama, uno de ellos comentó que probablemente moriría en Semana Santa. Al parecer, Anselmo respondió:

> Si ésa es Su voluntad, obedeceré gustoso, pero si Él prefiriera que me quede con vosotros el tiempo necesario para resolver la cuestión del origen del alma, a la que he estado dando vueltas en mi cabeza, yo aceptaría agradecido la oportunidad, porque dudo de que alguien sea capaz de resolverla cuando yo me haya ido.

Lamentablemente, Dios no le concedió a Anselmo los días extra y, tal y como había predicho, nadie ha sido capaz de resolver el problema desde entonces.

Ibn Gabirol, Salomón o Avicebrón (1021-1058)

Nació en Málaga, en Al-Ándalus, y cuenta la leyenda que este gran neoplatonista y poeta judío murió asesinado por un poeta musulmán que le envidiaba y que le enterró bajo una higuera.

Curiosamente, el árbol empezó a dar unos frutos de tal dulzura que el hecho levantó sospechas, lo que llevó a descubrir el cadáver enterrado de Ibn Gabirol y a detener y colgar al asesino (aunque parece que no de aquel mismo árbol).

Pedro Abelardo (1079-1142)

Abelardo fue definido por Pedro el Venerable como «el Sócrates de los galos, el Platón de Occidente, nuestro Aristóteles, príncipe de los doctos». En su *Historia calamitatum* o *Historia de mis calamidades*, Pedro Abelardo califica a Orígenes como «el más grande de los filósofos cristianos». La triste ironía en este caso es que Abelardo tuvo un destino parecido al de Orígenes, con la diferencia de que mientras que Orígenes se emasculó a fin de poder dedicarse a enseñar a estudiantes del sexo femenino, Abelardo fue castrado por culpa de su incapacidad de contener su deseo por una de sus discípulas.

Tras derrotar a Guillermo de Champeaux en debates públicos, a Abelardo se le consideró el filósofo más importante de París, sin rival. Él mismo cuenta que «empecé a pensar que era el único filósofo del mundo». En la cúspide de su fama, con una edad de entre treinta y cuarenta años, inició una apasionada aventura sexual con una joven estudiante, Eloísa, que a la sazón tenía diecisiete años. Pedro escribe que: «Nuestros deseos no dejaron de probar ninguna etapa del amor, y si el amor podía inventar algo nuevo, lo adoptábamos». Eloísa era sobrina de Fulberto, uno de los canónigos de Notre-Dame, de quien muchos sospechaban que en realidad era el padre de ella, debido a su posesividad y por su ira contra Abelardo.

Eloísa se quedó embarazada y Abelardo se la llevó a su casa de campo en Bretaña, donde ella dio a luz un hijo, incomprensiblemente bautizado Astrolabio, presuntamente en honor de ese instrumento astronómico que determina la posición de las estrellas.

Fulberto estaba furioso y Abelardo le propuso casarse con Eloísa, a condición de que se mantuviera en secreto para proteger su reputación. Fulberto al principio accedió. En una de sus cartas, Eloísa escribe que preferiría ser la prostituta de Abelardo que su esposa en secreto. Por cierto, lo que sorprende al lector de la famosa correspondencia entre los amantes es el calor directo y la fuerza inteligente del lenguaje de Eloísa, en contraste con la arrogancia impersonal, autoprotectora y más bien formalista de Abelardo.

Poco después, Fulberto rompió su acuerdo con Abelardo y empezó a difundir la noticia de su boda. Abelardo reaccionó llevándose a Eloísa a un convento, donde siguieron viéndose y se cuenta que hacían el amor apasionadamente en el refectorio.

Fulberto sospechaba, no sin razón, que Abelardo estaba intentando librarse

de Eloísa y salvarse a sí mismo haciendo monja a Eloísa. Colérico, Fulberto envió a algunos de sus criados y amigos para que entraran a la fuerza en casa de Abelardo. En palabras de Abelardo: «Amputaron las partes de mi cuerpo con las que había cometido la ofensa que me recriminaban». Al igual que en el caso de Orígenes, eso impidió que Abelardo pudiera ordenarse.

Aunque Abelardo volvió a la enseñanza y a sus escritos, su destino estaba decidido. Entró en un famoso debate con Bernardo de Clairveaux, el poderoso líder de los cistercienses, y la cosa acabó efectivamente en un juicio contra Abelardo. Por indicación de Bernardo, las ideas teológicas de Abelardo fueron declaradas heréticas por el papa en 1140. Los libros de Abelardo fueron quemados, sus seguidores fueron excomulgados y él fue confinado a un monasterio en perpetuo silencio.

Abelardo murió dieciocho meses después en el monasterio de Chalon-sur-Saône, adonde había sido enviado por su amigo y protector, Pedro el Venerable. La última carta de Pedro a Eloísa describe una muerte en paz, rodeado de sus libros. Eloísa murió veintiún años después, el 16 de mayo de 1163 o de 1164. Algunos dicen que murió, como Abelardo, a los sesenta y tres años de edad.

Averroes o Ibn Rushd (1126-1198)

Tanto Averroes como Avicena consiguieron hacerse un sitio en el *Limbo* de Dante, junto a los filósofos paganos, aunque posiblemente Avicena, como hemos visto, merecía algo peor.

Nacido en Córdoba, en Al-Ándalus, Averroes pasó a conocerse en el Occidente cristiano como «El Comentador», por sus minuciosas explicaciones de Aristóteles. La influencia de Averroes en el desarrollo de la filosofía medieval cristiana, primero en Alberto Magno y después en Tomás de Aquino y otros, es inconmensurable. Esa influencia fue también enormemente controvertida, y condujo al desarrollo del *averroísmo* entre los filósofos cristianos.

En líneas generales, los averroístas defendían la autonomía de la filosofía y su separación de las cuestiones de teología y de fe religiosa. El más radical de los averroístas fue Sigerio de Brabante, quien tuvo un final difícil, como veremos más adelante. En 1277, el papa Juan XXI le pidió al obispo de París

que examinara las posibles herejías que se estaban propagando en la Universidad de París. Existía el temor de que se estuviera utilizando a filósofos como Averroes para producir interpretaciones puramente filosóficas, y por tanto no teológicas, de Aristóteles, además de para muchas otras cosas. Tras una significativa investigación, una comisión de dieciséis teólogos proclamó una condena que fue muy influyente, en contra de cualquier concepto de la filosofía que afirmara ser independiente de la teología cristiana.

Aquellos acontecimientos se hacían eco de un debate que tuvo Averroes con Al-Ghazali (1058-1111), conocido como «la prueba del islam». Éste último había escrito un demoledor ataque contra la filosofía en *La incoherencia de los filósofos (Tahafut al-Falasifah)*, donde acusaba a los filósofos de infidelidad *(al-kufr)* y de difundir enseñanzas hostiles al islam. Aunque el principal objetivo del ataque de Al-Ghazali era Avicena, Averroes escribió una respuesta pormenorizada con el maravilloso título de *Incoherencia de la incoherencia (Tahafut al-Tahafut)*. Averroes argumentaba que la filosofía no está prohibida por el Corán, sino que por el contrario debe ser fomentada por quienes posean la capacidad intelectual adecuada.

Sea como fuere, parece que hacia 1195 Averroes se había convertido en víctima de acoso político, y había sido exiliado de la corte del sultán en Marrakech, actualmente en Marruecos, y enviado a un pueblo cercano a Córdoba. Afortunadamente su caída en desgracia fue breve y Averroes regresó a la corte del sultán, donde terminó sus días.

Aunque originalmente fue enterrado en Marrakech, posteriormente sus restos fueron trasladados a Córdoba sobre una mula. Cuenta la historia que el peso de sus huesos a lomos de la mula se equilibró con sus obras de filosofía. No está claro si eso quiere decir que escribió demasiado o que pesaba poquísimo.

Maimónides o Moses ben Maimon (1135-1204)

Resulta una ironía, de la que podrían aprender nuestros contemporáneos, que el hombre que muchos consideran el filósofo judío más importante de todos los tiempos surgiera del mundo islámico. Además de su exhaustivo trabajo sobre derecho judío y la Torá, su principal obra filosófica, *Guía de*

perplejos, escrita en árabe, muestra la influencia de Aristóteles en su argumentación a favor de una filosofía racional del judaísmo. Alberto Magno y Tomás de Aquino se refieren con gran respeto a Maimónides como el «Rabino Moyses».

Al igual que Averroes, Maimónides nació en Córdoba, a la sazón un centro donde florecían la cultura y el saber judío bajo el califato almorávide, que reconocía una total libertad religiosa. Las cosas cambiaron drásticamente con la conquista de España por los intolerantes y fanáticos almohades en 1148, que exigían o bien la conversión forzosa de todos los no musulmanes o su expulsión.

Ante esa elección, Maimónides y su familia fueron acogidos por Averroes. Decidieron disfrazarse de musulmanes ante el público y al mismo tiempo siguieron practicando y estudiando el judaísmo en privado. Permanecieron en estas condiciones en Córdoba durante otros once años antes de huir a Fez, que también estaba bajo el gobierno de los almohades y donde probablemente nadie les reconocería al ser forasteros. Cuando en 1165 detuvieron y ejecutaron a un rabino con el que Maimónides había estudiado, la familia huyó primero en barco hasta Palestina, y después a Egipto, estableciéndose en Al-Fustat, que actualmente forma parte de El Cairo.

Unos años más tarde, Maimónides fue elegido jefe de la comunidad judía en Al-Fustat. Se ganaba la vida, aunque sufriendo estrecheces económicas, como médico, y terminó siendo médico de la corte del sultán Saladino. Maimónides fue enterrado en Tiberiades, actualmente en Israel, donde su tumba aún se visita como un santuario. En sus comentarios sobre la Mishná, formuló acertadamente trece principios de fe que deberían seguir todos los judíos. El decimotercero habla de la creencia en la resurrección de los muertos —afortunadamente para algunos—.

Shahab al-din Suhrawardi (1155-1191)

Fue un sufí iraní que desarrolló una filosofía mística muy influyente, y el fundador de lo que pasó a conocerse como la escuela de la iluminación. Fue ejecutado en Alepo, en Siria, por orden del hijo de Saladino, por cultivar creencias místicas heréticas. A veces aparece citado simplemente como Maqtul, «El Asesinado».

La filosofía de la Edad Media latina

Alberto Magno (1200-1280)

Alberto recibió el título de *Magnus* por parte de sus contemporáneos antes de morir. También era conocido como *Doctor Universalis* (Doctor Universal). Aunque su influencia filosófica se ha ejercido sobre todo a través de los escritos del que fuera su alumno durante muchos años, Tomás de Aquino, fue un importante filósofo por derecho propio. A petición de sus hermanos dominicos, se le encargó buscar una explicación de la nueva interpretación de Aristóteles que había surgido de las fuentes judías y árabes en España. Su explicación se extiende a lo largo de treinta y nueve volúmenes.

Durante una conferencia en 1278, a Alberto le falló la memoria repentinamente y su fuerza mental se deterioró con rapidez. Según Butler, en su obra *Vidas de los santos*, Alberto Magno murió en paz y sin enfermedades, sentado en su silla, rodeado por sus hermanos en Colonia, su ciudad natal.

Santo Tomás de Aquino (1224 o 1225-1274)

Santo Tomás de Aquino, el filósofo y teólogo más influyente del Occidente cristiano, era conocido como *Doctor Angelicus* (Doctor Angélico). Cuenta una historia indudablemente apócrifa que cuando Tomás estaba en la Sorbona de París le preguntaron qué pensaba sobre la naturaleza del sacramento en la misa cristiana. Al parecer Tomás se sumió en la oración y en la contemplación durante un tiempo insólitamente largo antes de escribir su opinión sobre el tema. Cuando terminó, presuntamente arrojó su tesis a los pies de un crucifijo y volvió a encerrarse en la oración. Los demás frailes dominicos contaron que Cristo descendió de la cruz, recogió el rollo, lo leyó, y dijo: «Tomás, has escrito acertadamente acerca del sacramento de Mi Cuerpo», momento en el que Tomás empezó a levitar milagrosamente.

Ahora bien, no se trataba de un milagro cualquiera, ya que Tomás no era un hombre pequeño. Era, en palabras de G. K. Chesterton, «un toro de

hombre, gordo, parsimonioso y callado». Había que serrar grandes trozos de las mesas para que Tomás pudiera sentarse a comer con sus hermanos. Como era tan grande y silencioso, sus compañeros de estudios de París le llamaban «el buey mudo». Alberto Magno les contestaba: «Le llamáis buey mudo; yo os digo que el buey mudo mugirá tan fuerte que su bramido llenará el mundo». Y desde luego, Tomás bramaba. Escribió más de ocho millones de palabras: dos millones sobre la Biblia, un millón sobre Aristóteles, y el resto lo dedicó a la enseñanza universitaria y a compendios para uso de estudiantes de teología. Como señala Timothy McDermott: «La mayor de esas obras se lee como una enciclopedia de Internet», con artículos parecidos a cibersitios, con enlaces hacia otros temas y artículos para leer en paralelo.

Dado el volumen de los escritos de Tomás, sería inútil intentar ofrecer un sumario. Se dice a menudo que el mayor logro de Tomás es su síntesis de Aristóteles y el cristianismo. Pero ¿qué significa eso? Volvamos a Averroes y a su separación de la filosofía y de la teología, o de los ámbitos de la razón y de la fe. Tomás rechaza esa separación, argumentando que aunque la teología comienza con las verdades reveladas de la fe, alcanza sus conclusiones por medio de la razón. Si la razón sin fe está vacía, la fe sin razón está ciega.

Tomás siempre argumenta contra la separación entre lo natural y lo espiritual, y a favor de su continuidad. De este modo, la actividad de la filosofía, empírica e influenciada por Aristóteles, y de las ciencias naturales, no tienen por qué considerarse heréticas o ateas sino un camino hacia Dios.

Esta continuidad de lo natural y lo espiritual puede verse en la concepción que Tomás tiene del ser humano, colocado de una forma anfibia en la unión de esos dos reinos. Estamos hechos de cuerpo y alma, pero el alma no es una sustancia inmaterial ubicada en nuestro cerebro o bajo nuestro pezón izquierdo. Por el contrario, y en esto Tomás sigue a Aristóteles, el alma es la forma del cuerpo. El alma es aquello que individualiza a cada uno, y lo que anima a esa masa indistinta de materia que soy yo (y como ya hemos mencionado, Tomás era una masa de materia bastante considerable). Wittgenstein adopta sin darse cuenta esta postura cuando escribe: «El cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana».

El 6 de diciembre de 1273, durante una misa en Nápoles, le ocurrió a Tomás algo terrible, algo que varios comentaristas consideran una experiencia mística y otros un infarto cerebral. En cualquier caso, después de aquello Tomás o bien no tenía ganas, o bien era incapaz de continuar

escribiendo, y el ingente trabajo de la *Summa Theologiae* se suspendió en la III Parte, Cuestión 90, Artículo 4.

Respondiendo a las protestas de su secretario, Reinaldo de Piperno, para que concluyera el trabajo, Tomás adujo:

> Reinaldo, no puedo... en comparación con lo que he visto en la oración, todo lo que he escrito me parece paja.

Hay que admitir que es una cantidad ingente de paja. Pese a la transformación que había sufrido, Tomás fue llamado por el papa para que asistiera al Concilio de Lyon. Parece ser que durante el viaje resultó herido tras golpearse con la rama de un árbol y murió a la edad de cuarenta y nueve años, a cuarenta kilómetros de Roccasecca, su pueblo natal, a mitad de camino entre Roma y Nápoles. En su lecho de muerte, Tomás dictó un breve comentario sobre el Cantar de los Cantares de Salomón, que por desgracia no se ha conservado.

San Buenaventura o Giovanni Fidanza (1217-1274)

Buenaventura, conocido como *Doctor Seraphicus* (Doctor Seráfico), fue para los franciscanos lo que Tomás de Aquino para los dominicos. Tanto Buenaventura como Tomás de Aquino fueron proclamados Maestros Regentes de la Universidad de París el mismo día, en 1257. (Por cierto, el papa actual, Benedicto XVI, escribió su «habilitación», o segunda tesis doctoral, sobre Buenaventura). Como Tomás, Buenaventura era muy crítico con el averroísmo, una tendencia que a su juicio conducía a la separación de los mundos de la fe y de la razón, y que culminaría en última instancia en el ateísmo. Pero a diferencia de Tomás, Buenaventura desconfiaba mucho más del racionalismo de Aristóteles y estaba mucho más cerca de Agustín y el neoplatonismo al argumentar que las emanaciones de la divinidad habían de experimentarse en todos los niveles de la realidad. En 1273 el papa Gregorio X hizo cardenal a Buenaventura y poco después ambos viajaron al segundo Concilio de Lyon. En medio de la actividad del Concilio, Buenaventura murió repentinamente a la edad de cincuenta y siete años. Hay quien dice que le envenenaron.

Raimon Llull o Raimundo Lulio (1232 o 1233-1315 o 1316)

Llull fue un gran polígrafo mallorquín y autor de doscientas noventa obras, escritas en catalán, en latín y en árabe. Es famoso por su *ars magna* o gran arte, que posteriormente Leibniz bautizará con el nombre de *ars combinatoria*, o arte combinatoria. El objeto de ese arte era mostrar que la totalidad del conocimiento humano podía derivarse de la combinación lógica de unos cuantos conceptos básicos. También inventó máquinas al efecto, que algunos han considerado las primeras computadoras, lo que convierte a Llull en el padre de la informática. Sin embargo, la finalidad de esas máquinas lógicas era muy específica: convertir a los infieles musulmanes a la verdad del cristianismo mediante el empleo de la lógica y la razón. Toda la vida de Llull estuvo dedicada a combatir el islam. Viajó al norte de África en numerosas misiones para convertir a los musulmanes y combatió el averroísmo, por su influencia islámica, en la Universidad de París, cuando fue profesor allí.

A menudo se cuenta la historia, aunque probablemente sea falsa, de que Llull fue lapidado hasta la muerte durante una de sus misiones en Túnez. Brucker cuenta que Llull fue capturado, torturado y expulsado de Túnez y consiguió salvar la vida tan sólo gracias a la intercesión de unos comerciantes genoveses.

Aunque nunca fue canonizado, recibió el título de beato y se le conoce como *Doctor Illuminatus* (Doctor Iluminado). Sin embargo Schopenhauer cuenta una historia típicamente misógina que explica en los siguientes términos cómo Llull se convirtió al cristianismo: Llull provenía de una familia adinerada y aristocrática, y cuando era joven llevaba una vida de hedonismo y disipación. No obstante, un día Llull consiguió ser invitado a la alcoba de una mujer a la que llevaba cortejando mucho tiempo. Cuando ella se abrió el vestido, le mostró a Llull un pecho devorado por un cáncer. «Desde ese momento» —prosigue Schopenhauer— «como si hubiera contemplado el infierno, se convirtió; abandonó la corte del rey de Mallorca y se fue al campo a hacer penitencia».

Sigerio de Brabante (1240-1284)

Como hemos visto, Tomás de Aquino, Buenaventura y Raimon Llull estaban de acuerdo en su hostilidad hacia el averroísmo y en separar la filosofía de la teología, o la razón de la fe. Sigerio fue el más radical, carismático e influyente de los averroístas de París. Su principal preocupación filosófica era establecer la verdad de lo que escribieron los filósofos antiguos, sobre todo Aristóteles. Si éste estaba en desacuerdo con las enseñanzas de la Iglesia, como a menudo lo estaba, peor para la Iglesia. Desde este punto de vista, el matrimonio entre Aristóteles y el cristianismo que proponía Tomás de Aquino estaba condenado a acabar en divorcio. A la Iglesia, huelga decirlo, eso no le hizo mucha gracia y Sigerio se vio obligado a huir de París y a refugiarse en Orvieto, Italia, donde la curia pontifical le permitió generosamente quedarse, e incluso le proporcionó un secretario. Por desgracia, el secretario se volvió loco y mató a Sigerio a puñaladas.

Juan Duns Escoto (1266-1308)

Se pueden decir pocas cosas con certeza sobre la vida de Juan Escoto. El apellido «Duns» podría hacer referencia al actual pueblo de Duns, Berwickshire, en Escocia meridional, pero ni siquiera eso es seguro. Se le conocía como *Doctor Subtilis* (Doctor Sutil), y la indudable dificultad de su obra ha dado lugar a valoraciones muy diversas acerca de su importancia. Algunos no ven más que discusiones bizantinas en sus voluminosas argumentaciones a favor y en contra, con objeciones, réplicas e interminables debates con contemporáneos no especificados. De hecho, los seguidores de Juan Escoto eran conocidos como *«Duns men»* [hombres de Duns], de donde proviene la expresión inglesa *dunce*: un tipo estúpido que se cree sutil.

No obstante, hay otros filósofos que ven a Juan Escoto en términos muy distintos. El gran filósofo estadounidense Charles Sanders Peirce le llamaba «el metafísico más profundo que ha existido», y Heidegger escribió su tesis doctoral sobre la teoría del significado de Juan Escoto, teoría que fue importante para el desarrollo de los primeros puntos de vista de Heidegger sobre la cuestión del ser.

Juan Escoto desarrolló con acierto el concepto de «*haecceitas*» como

forma de expresar la unicidad o la indivisible especificidad de una persona. Su propia unicidad terminó prematuramente en una casa de estudios de los franciscanos en Colonia. Se cuenta la terrible historia de que Juan Escoto fue enterrado vivo. Parece que cayó en coma, se le dio por muerto y le enterraron. Sin embargo, cuando se reabrió su tumba, se encontró su cuerpo fuera de su ataúd y sus manos estaban ensangrentadas por sus vanos intentos de salir de allí.

Guillermo de Ockham (1285-1347/1349)

El filósofo más influyente del siglo XIV era oriundo de Ockham, un pequeño pueblo de Surrey. Amante del debate, cáustico y polémico, con una predilección por la prueba empírica y el análisis lógico como forma de abrirse paso a través de la sinrazón, a Guillermo de Ockham a menudo se le considera un precursor de filósofos modernos como los positivistas lógicos.

Aunque Ockham nunca utiliza ese término, su nombre está asociado a la «navaja de Ockham». Eso debe entenderse como un principio de parsimonia, donde nada debe considerarse necesario a menos que venga dado por la experiencia, que sea establecido por razonamiento o que lo exija la fe. Ockham escribió acertadamente: «Es inútil hacer con más lo que se puede hacer con menos».

Sus polémicas contra lo que él consideraba los errores de los filósofos anteriores a él, como Tomás de Aquino y Escoto, le trajeron problemas y fue acusado de herejía por John Lutterell, antiguo canciller de Oxford. Ockham viajó en 1324 a Aviñón, a la sazón sede del papado, donde estuvo detenido durante cuatro años, aunque no se llegó a ninguna conclusión sobre si era o no un hereje.

Temiéndose lo peor, Ockham huyó de Aviñón con algunos compañeros franciscanos y acabó encontrando protección en Munich gracias al sacro emperador romano Luis de Baviera. Acusado de apostasía y excomulgado, Ockham pasó el resto de su vida en Munich escribiendo panfletos polémicos contra las aspiraciones papales al poder político. Ockham argumentaba que el papa debía limitarse a las cuestiones teológicas, «salvo que convierta la ley de los Evangelios en una ley de la esclavitud».

Ockham fue víctima de la peste negra que asoló el siglo XIV y que trajo consigo un declive intelectual y cultural que duró cien años.

El Renacimiento, la Reforma y la revolución científica

Marsilio Ficino (1433-1499)

Vamos a retomar el hilo de nuestra historia al cálido resplandor del Renacimiento italiano en Florencia. Gracias al mecenazgo de Cosimo de Médicis, señor de Florencia, Ficino fundó la Academia Platónica de Florencia en 1462. Finalizó la primera traducción completa de los diálogos de Platón al latín y después se dedicó a Plotino. Los comentarios de Ficino sobre Platón fueron muy influyentes y fue él quien acuñó, en una aplaudida interpretación del *Banquete* de Platón, el concepto de «amor platónico». Idea que no significa simplemente amistad o amor no físico, sino amor divino, y constituye la forma principal de entender el platonismo que tenía Ficino (quien llegó incluso a hacer una carta astral para determinar la posición de las estrellas a la hora en que nació Platón).

Ficino escribe en una carta sobre la función platónica del filósofo:

> Puesto que la filosofía es definida por todos como el amor por la sabiduría y la sabiduría es la contemplación de lo divino, entonces indudablemente el objetivo de la filosofía es el conocimiento de lo divino.

Para Ficino ésta es también la razón por la que el filósofo debe meditar sobre la muerte, porque a través de esa meditación es como «recuperamos el parecido con Dios». La filosofía, pues, no es nada menos que una imitación de Dios, y el filósofo es un «semidiós» o intermediario entre lo humano y lo divino. No es de extrañar, en esta interpretación estratosféricamente metafísica de Platón, que el núcleo del platonismo de Ficino sea la doctrina de la inmortalidad del alma.

En cuanto al propio Ficino, era bastante menos que divino en apariencia física. Según la *Vida de Marsilio Ficino* de Giovanni Corsi, de 1506, era muy bajo, delgado, ligeramente corcovado y tartamudo. Tenía constantes problemas de estómago, era alegre cuando estaba en compañía y le gustaba beber, pero era proclive a la soledad y la melancolía. Respecto a la causa de

su muerte, Corsi afirma que probablemente fue su perpetua dolencia estomacal, o simplemente su avanzada edad.

Giovanni Pico della Mirandola, conde (1463-1494)

Este brillante meteoro filosófico del Renacimiento italiano tuvo una vida breve y extraordinaria. Pico era el discípulo más famoso de Ficino, y alguien en quien se podían observar «poderes que eran casi divinos», según Corsi. Su enfoque de la filosofía fue tan metafísico como el de Ficino, pero mucho más sincrético, ya que podía leer el hebreo, el árabe y el arameo, así como el latín y el griego. Pico bebió de las fuentes más diversas: Platón, Aristóteles y los filósofos medievales islámicos y escolásticos, además de las fuentes herméticas, zoroastrianas, órficas, pitagóricas y cabalísticas. Creía que cada una de esas posturas poseía una pizca de verdad y compiló unas novecientas tesis que, con una arrogancia deliciosamente ingenua, decidió someter a debate en Roma frente a cualquier oponente. No es de extrañar que el papa Inocencio VIII decidiera que Pico era reo de herejía. Pico huyó a Francia, fue detenido y consiguió sobrevivir gracias a la protección de Lorenzo de Médicis. Murió en sospechosas circunstancias a la edad de treinta y un años, y se rumoreaba que, al igual que Sigerio de Brabante, Pico había sido envenenado por su secretario. El día de su muerte, Carlos VIII de Francia entró en Florencia tras la triste capitulación de la República Florentina.

Nicolás Maquiavelo (1469-1527)

Visto desinteresadamente, y desde una distancia extraterrestre, ¿qué generalizaciones se pueden hacer sobre los seres humanos? Como cabría esperar, al dar consejo a su imaginado príncipe, Maquiavelo no es que tenga precisamente pelos en la lengua:

> Son ingratos, inconstantes, mentirosos y tramposos, eluden el peligro y son avariciosos de riquezas.

Si un príncipe trata bien a su pueblo, entonces el pueblo es suyo y la gente proclamará que está dispuesta a morir por él. Pero eso sólo se mantiene mientras el peligro sea lejano. Cuando el propio príncipe está en peligro, el pueblo se vuelve contra él. Por eso el príncipe tiene que utilizar el miedo a la muerte como medio de control político. Si el príncipe espera gobernar mediante el amor que le profesa el pueblo, se llevará una gran decepción. Los seres humanos —esas criaturas tan desgraciadas— siempre romperán el vínculo del amor cuando les convenga hacerlo. Lo que se necesita, por tanto, es el miedo a la muerte «fortalecido por el temor al castigo, que siempre es efectivo».

Si el control político requiere miedo a la muerte, el problema que ello suscita —como lo evidencian los terroristas suicidas contemporáneos— es que ese control no puede ejercerse sobre alguien que no tema a la muerte. Así,

> los príncipes no pueden escapar a la muerte si el atentado lo comete un fanático, porque alguien que no tiene miedo a la muerte puede tener éxito al infligirla.

Esa cuestión del castigo no era sencillamente una cuestión teórica para Maquiavelo. En 1513 estuvo preso, acusado de conspiración, y fue torturado. Hay testimonios de que fue sometido a las delicias del *«strappado»*, técnica en la que al prisionero se atan las manos por detrás y mediante una soga se le levanta el cuerpo del suelo.

Existe una anécdota indudablemente falsa según la cual Maquiavelo pensaba que hay que fingir la muerte de uno para engañar a sus enemigos. La verdad de su caso es un poco menos dramática. Maquiavelo murió decepcionado, dejando a su familia en una total miseria. Durante sus últimos años se le negó el cargo gubernamental que deseaba debido a sus antiguas relaciones con la dinastía de los Médicis, que finalmente había sido depuesta del poder en Florencia.

Maquiavelo ha gozado de una reputación peculiarmente mala ya desde la época de su muerte, y Shakespeare habla, en su *Enrique VI*, del *«murtherous Machevil»* [sanguinario Maquiavelo]. Me inclino más por la valoración que hace Rousseau de Maquiavelo como «un hombre honesto y un buen ciudadano». En una carta fechada un par de meses antes de morir, Maquiavelo escribía sobre Florencia: «Amo mi ciudad natal más que a mi

propia alma». Lamentablemente eso no evita que los ciudadanos de la ciudad de uno sean desagradecidos, inconstantes, mentirosos y tramposos.

Erasmo de Rotterdam, Desiderio (1469-1536)

A diferencia de su íntimo amigo Tomás Moro, parece que Erasmo tuvo un final sin complicaciones en los tiempos revueltos de comienzos de la Reforma. El *Moriae Encomium* o *Elogio de la locura*, una deliciosa y punzante sátira, está dedicado a Moro, y en su título hace un juego de palabras con su nombre.

Personificada en una mujer, Locura habla y defiende la demencia contra la supuesta sabiduría de los filósofos y los teólogos. Eso le trajo enormes problemas a Erasmo, y en una carta a Martin Dorp dice: «Casi lamento haber publicado la *Locura*». Pero aquí el acento hay que ponerlo en la palabra «casi», ya que al elogiar la locura, Erasmo defiende la única posibilidad de salvación que, según él, estaba disponible, lo que Pablo denomina en *Corintios* la «locura de la cruz». Por si se ha olvidado, la paradoja central del cristianismo consiste en que Dios se vuelve un loco en la persona de Cristo y es crucificado para redimir la locura de la humanidad y para liberarnos del pecado y de la muerte. Como dice Locura: «¿Qué otra cosa puede ser eso sino locura?».

Santo Tomás Moro (1477-1535)

En *Vidas breves*, la maravillosa obra de John Aubrey, se cuenta que una vez Moro estuvo a punto de ser asesinado. Siendo ya mayor y desempeñando el cargo de lord canciller de Inglaterra, un loco de atar, un lunático, entró a la fuerza en casa de Moro, amenazando con tirarle por la ventana. Aunque físicamente era mucho más débil que el loco, el autor de *Utopía* anduvo rápido de reflejos y señaló hacia un pequeño perro que tenía. Moro propuso tirar primero al perro, ya que «resultaría divertido». Tras defenestrar a la pobre criatura, Moro le dijo al loco que bajara corriendo y repitiera la broma. Mientras el loco bajaba, Moro le siguió, echó el cerrojo a la puerta y gritó

pidiendo ayuda. Aubrey termina diciendo: «Desde entonces mi señor siempre tuvo la puerta cerrada».

La historia completa de cómo terminó Moro encerrado en la Torre de Londres no puede contarse aquí. Tras negarse a santificar el matrimonio de Enrique VIII con su segunda esposa, Ana Bolena, porque ello habría supuesto un desafío a la autoridad papal, Moro fue condenado a muerte como traidor. Ello implicaba ser ahorcado de una forma horrible, eviscerado y descuartizado, aunque Enrique VIII, en su infinita piedad, conmutó la sentencia por la de decapitación. En la Torre, Moro escribió un bonito diálogo titulado *«A Dialogue of Cumfort* [sic] *against Tribulation», [Diálogo entre el consuelo y la tribulación]*. El diálogo concluye con una extensa reflexión sobre la perspectiva de una muerte dolorosa. Moro argumenta de forma heroica en la conclusión que tener en cuenta la dolorosa muerte de Cristo es suficiente para estar contentos de sufrir una muerte dolorosa por Él. Moro escribe:

> Recuerda que si fuera posible que sólo tú y yo sufriéramos tanto tormento como sufre junto el mundo entero, / todo eso no merecería la pena para traernos la alegría que esperemos tener indefinidamente. / Y por ello te pido que dejes que la consideración de esa Alegría elimine de tu corazón todas las penas mundanas...

Cuando subió al cadalso, Moro le dijo al teniente: «Déjame a salvo arriba y para bajarme deja que me apañe yo solo». En una drástica alteración del ritual habitual de ejecución, Moro se vendó los ojos y esperó tranquilamente el golpe mortal. Tras la decapitación, el cuerpo de Moro fue enterrado en una iglesia de Chelsea, mientras que su cabeza quedó ensartada en una pica sobre el puente de Londres. Aubrey cuenta la escalofriante historia de que la hija de Moro, al pasar por el puente y ver la cabeza de su padre, exclamó: «¡Quiera Dios que caiga en mi regazo cuando pase por debajo!». Su deseo se cumplió y la cabeza de su querido padre cayó en su regazo —¡pum!—. Conservó la cabeza en especias hasta que fue enterrada en la iglesia de San Dunstan, en Canterbury.

Martín Lutero (1483-1546)

En clara contraposición con el racionalismo de muchos de los filósofos cristianos medievales que hemos examinado, Martín Lutero creía que la verdad del Evangelio se justifica por la fe y sólo por la fe. Dicho esto, la interpretación que hacía Lutero del Nuevo Testamento, por ejemplo de la Epístola de Pablo a los gálatas —con la que Lutero se confesaba «comprometido»—, está llena de razonamientos audaces. Para Lutero, como para Pablo, la muerte de Cristo era la muerte de la muerte misma, y la llegada de la vida eterna. Regodeándose en la paradoja, Lutero escribe:

> Así la muerte mató a la muerte, pero esa muerte que mata a la muerte es la vida misma. Pero se le llama la muerte de la muerte debido a una exuberante indignación del espíritu contra la muerte.

Los últimos años de Lutero se desarrollaron en un tono menor. El monje agitador denunciado como hereje por su implacable oposición a la Iglesia católica demostró ser una figura irascible, desagradable y reaccionaria en sus años finales. Su idea de que los judíos eran como «gusanos venenosos» cuyas sinagogas y escuelas tenían que ser quemadas resulta claramente incendiaria. El mismo Lutero que hizo accesible la Biblia al pueblo llano a través de su traducción al alemán incitaba a la nobleza a aplastar la insurrección de los campesinos de 1524-1525, una revuelta que en cierta medida se inspiraba en sus enseñanzas. Su esposa Katharina le dijo una vez: «Querido marido, eres demasiado brusco».

Aunque existió el rumor, propagado por los católicos, de que Lutero se suicidó, en realidad murió de una dolencia cardiaca complicada con un cólico nefrítico. En una carta escrita durante sus últimos días, dice conmovedoramente:

> Deseo que se me conceda una buena hora final cuando pueda reunirme con Dios. Ya estoy harto. Estoy cansado. Me he convertido en nada. Rezad seriamente por mí, para que el Señor pueda llevarse mi alma en paz.

Nicolás Copérnico (1473-1543)

Con Copérnico empezamos a entrar en el mundo moderno y el efecto no es tranquilizador sino asombroso. La revolución copernicana cambió el

pensamiento de dos formas diferenciadas, pero relacionadas entre sí:

> (I) En la física: se demuestra que la Tierra, hasta entonces inmóvil y central, se desplaza alrededor del Sol. Con Copérnico, pero de forma aún más radical con Bruno y con Galileo, el mundo medieval, cerrado y lleno de significado, empieza a abrirse a un universo infinito y potencialmente desprovisto de significado. Como escribirá Pascal en el siglo siguiente: «El eterno silencio de los espacios infinitos me llena de pavor».
>
> (II) En la metafísica: con la revolución copernicana la atención se aparta de Dios como punto inmóvil en un mundo en movimiento, y se dirige hacia el yo. No obstante, ese yo no es ningún individuo triunfal y seguro de sí mismo, es más bien algo que se pone de manifiesto a través del sentimiento de pavor de Pascal. El yo sólo se alcanza poniéndolo todo en duda y embarcándose en una búsqueda de la certidumbre. El yo no está dado, pues, sino que es más bien un interrogante en medio de otros interrogantes.

Se cuenta que, poco después de que Copérnico quedara inconsciente por culpa de un infarto, alguien puso en sus manos un ejemplar recién impreso de su decisiva obra sobre astronomía, *Sobre las revoluciones de las esferas celestes*. Según la leyenda, Copérnico recobró la conciencia justo el tiempo necesario para darse cuenta de que tenía en las manos su *magnum opus*, y expiró inmediatamente después. Pereció al publicar y publicó al perecer[4].

Tycho Brahe (1546-1601)

Parece ser que el gran astrónomo danés perdió la nariz en un duelo entre borrachos y llevó una postiza durante el resto de su vida. Al principio se creía que la nariz de Tycho estaba hecha de oro y plata pero, por lo visto, cuando se abrió su ataúd en 1901, la abertura nasal de su cráneo estaba teñida de verde, lo que evidenciaba su exposición al cobre.

Tycho murió en extrañas circunstancia poco tiempo después de dejar Dinamarca en beneficio de Praga, en 1599. Aparentemente, su vejiga estalló durante un banquete porque a Tycho le parecía que hacer sus necesidades durante las celebraciones era el colmo de la mala educación. Otra versión cuenta que murió por una hemorragia interna porque comía en exceso y su tubo digestivo se rajó. En cualquier caso, nuestro amigo de la nariz de cobre murió con gran sufrimiento unos días después.

Petrus Ramus o Pierre de la Ramée (1515-1572)

Aunque en gran medida ha sido olvidado, Ramus fue un filósofo enormemente influyente durante los siglos XVI y XVII. Celebérrimo por sus trabajos de lógica, que eran una defensa y una actualización de Aristóteles, Ramus publicó más de cincuenta libros, muchos de los cuales tuvieron varias ediciones. Tenía una barba negra impresionantemente tupida, que Ramus lavaba a diario en agua y vino blanco. Nancel afirma que Ramus sólo se bañaba una vez al año.

Ramus fue asesinado durante la masacre de la noche de San Bartolomé, que comenzó al amanecer del 24 de agosto de 1572. Con la connivencia de Catalina de Médicis y de la nobleza católica francesa, 70.000 hugonotes fueron asesinados en París y por toda Francia en un frenesí de matanza que duró varios meses. Ramus fue mutilado, y su hermosa barba, junto con la cabeza de la que pendía, fue cortada y arrojada al Sena. La noticia de la masacre fue bien acogida por muchos católicos y el papa Gregorio XIII hizo acuñar una medalla para conmemorar el evento.

Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592)

Ya nos hemos encontrado a Montaigne al principio de este libro. Su meditación sobre la muerte está marcada por su hambre de vida. Escribe en un tono íntimo, con el que nos hemos familiarizado hace tiempo, pero del cual fue inventor:

> Nací entre las once y mediodía, el último día de febrero de 1533. Hace sólo dos semanas cumplí la edad de treinta y nueve años y necesito como mínimo otros tantos.

Desgraciadamente el deseo de Montaigne no le fue concedido, y murió seis meses antes de su sexagésimo cumpleaños. Haciéndose eco de la sabiduría de Sófocles, Montaigne escribe un ensayo breve titulado *Qu’il ne faut juger de notre heur qu’apres la mort [Que no debe juzgarse nuestra dicha hasta después de la muerte]*. Ahora bien, si eso es correcto, la forma en que uno termina su vida es absolutamente crucial para ese juicio. Montaigne dice

haber conocido gente buena que ha muerto mal y gente mala que ha muerto bien. Habla de la tragicómica muerte a la edad de veintitrés años de su valiente hermano, golpeado mortalmente por una pelota de tenis justo por encima de su oreja derecha. En claro contraste:

> En mi época, las tres personas más execrables que he conocido en todas las abominaciones de la vida, y las más infames, han tenido muertes bien dispuestas y compuestas a la perfección en toda circunstancia.

Y finaliza pensando en su propia muerte:

> Al juzgar la vida de otro, siempre observo cómo fue su final; y una de mis principales preocupaciones sobre mi propio final es que vaya bien, es decir, tranquila y discretamente.

Parece que el deseo de Montaigne de morir en silencio se cumplió, aunque en absoluto fue de la forma que él había esperado. Padeció numerosas enfermedades distintas en sus últimos años y, como a Epicuro, le atormentaron las piedras en el riñón. Murió tras un ataque de amigdalitis (abscesos peritonsilares) que le privaron completamente del habla. En alguno de sus *Essais*, Montaigne dice que la muerte más horrible sería que a uno le cortaran la lengua, morir sin la facultad del habla. Al parecer Montaigne murió en total mutismo, que es un final terrible para semejante criatura de la palabra. Sin embargo, parece que al final no mostró temor a la muerte, como respondiendo a una frase de su ensayo sobre el miedo: «A lo que más temo es al miedo».

Efectivamente, las reflexiones de Montaigne sobre la muerte, escritas en la flor de la vida, parecen una pieza de «virtuosismo estoico», como señala Terence Caves. No obstante, Montaigne tuvo una experiencia cercana a la muerte unos años antes de escribir *Que filosofar es aprender a morir*. Cuando cabalgaba a sólo una legua de su casa, uno de los criados de Montaigne, montando a galope tendido y abalanzándose como un coloso, chocó de cabeza contra Montaigne, dejando inconscientes tanto al jinete como al caballo. En su ensayo *De l’exercitation* lo cuenta de forma muy impersonal, como si le hubiera ocurrido a otro:

> De modo que allí estaba el caballo caído y tendido inconsciente, y allí estaba yo, doce pasos más allá, muerto, yaciendo boca arriba, con la cara contusionada y lacerada [...], sin dar más muestras de movimiento o de sentimiento que un tocón.

Montaigne sufrió una grave amnesia y el recuerdo del accidente fue volviendo sólo poco a poco, a lo largo del tiempo. Cuando por fin consiguió evocar el recuerdo del «caballo abalanzándose sobre mí», Montaigne «se dio por muerto». Y a continuación añade este extraordinario pensamiento:

> Daba la sensación de que un relámpago estaba sacudiendo mi alma con un golpe estremecedor y que en ese momento yo regresaba desde el otro mundo.

Lo que resulta fascinante sobre este incidente es que Montaigne insiste en que no tuvo miedo en ningún momento. Afrontó la inminencia de la muerte con ecuanimidad.

El genio de Montaigne radica en la forma en que su estilo enormemente personal no se vuelve en absoluto autocomplaciente, sino que más bien habla de algo compartido en nuestra experiencia. Pascal acierta cuando dice: «No es en Montaigne, sino en mí mismo, en quien encuentro todo lo que veo en él». Para Montaigne, la forma de escribir es tan importante como el asunto. Desarrolla un estilo experimental capaz de seguir el movimiento de la mente, «penetrar en las opacas profundidades de sus recovecos; que incite a salir e identifique muchos de sus sutiles matices y vibraciones». Lo que vemos en Montaigne es algo decididamente moderno: un intento de escribir de una manera que capte y evoque las fluctuaciones de la mente, sus digresiones, sus asertos y sus vacilaciones.

Aunque Montaigne era un admirador de Séneca y de los estoicos, hacia el final de su vida decidió que los escépticos como Pirrón «eran el grupo más sabio de la filosofía». Los antiguos escépticos afirmaban que, en relación al conocimiento, la certidumbre es imposible de alcanzar, y le proporcionaron a Montaigne la pregunta que más le caracteriza y que señala una actitud verdaderamente filosófica: *«Que sais-je?»* (¿Qué sé?). El enfoque que Montaigne da a la muerte también revela la fuerte influencia del epicureísmo, ya que éste adopta el argumento de Lucrecio contra la inmortalidad: «Imagínese honestamente cuánto menos soportable y cuánto más dolorosa para el hombre sería una vida eterna».

La filosofía es la forma con la que un ser humano puede prepararse para la muerte. Para Montaigne, el estudio necesario de la filosofía es tanto un aprendizaje para la muerte como su semblanza. Estudiar es «sacar el alma fuera de nosotros» y «mantenerla ocupada fuera del cuerpo». Desde Aristóteles en adelante, la felicidad más sublime que promete la filosofía es la vida contemplativa, la *bios theoretikos*, la quietud del diálogo del alma consigo misma. Considerada más detenidamente, la vida contemplativa es una auténtica imagen de la muerte. Es la consecución de una calma que acompaña a la existencia en el presente sin anticipación ni remordimiento. Yo no conozco ninguna otra inmortalidad.

Giordano Bruno (1548-1600)

Si Copérnico inició una revolución en astronomía, y en toda nuestra forma de pensar sobre el universo, fue Bruno quien hizo cundir ese fuego por toda Europa, y acabó siendo engullido por el incendio. Sus teorías de un universo infinito y de una multiplicidad de mundos, combinadas con su fascinación por la tradición hermética de la magia y las artes de la memoria, dieron lugar a numerosas acusaciones de herejía contra él.

Tras su excomunión en Italia y una acusación de asesinato, Bruno se estableció durante un tiempo en París, en Londres, en Oxford y en diversas ciudades universitarias de Alemania. Durante una prolongada y muy influyente estancia en Inglaterra, donde hizo amistad con sir Philip Sydney, y donde puede que incluso llegara a conocer a Shakespeare, tuvo una famosa disputa con los doctores de Oxford.

En 1591 tomó la fatídica decisión de regresar a Italia, donde fue sumariamente juzgado por herejía en Venecia y durante siete largos años en Roma. Tras ser condenado a muerte por negarse a retractarse de sus ideas, lo que dijo a los jueces ha pasado a la historia: «Puede que vuestro temor al emitir vuestro juicio sobre mí sea mayor que mi temor a recibirlo». Fue amordazado y quemado vivo en la hoguera en el Campo de’ Fiori.

Bruno era el mago de una tradición hermética de las artes de la memoria. En palabras de Frances Yates, su doctrina central es ésta:

Todo está en todo en la naturaleza. De modo que en el intelecto, todo está en todo. Y la memoria puede memorizar todo en todo.

El ser humano es el microcosmos del divino macrocosmos de la naturaleza, y mediante las técnicas de la memoria puede alcanzar el conocimiento absoluto y devenir un ser divino. Siempre se ha considerado a Bruno como el héroe disidente del radicalismo político y como un enemigo de la Iglesia católica. En muchos pueblos italianos, a menudo por iniciativa del partido comunista local, la plaza de Giordano Bruno está justo enfrente de la iglesia principal.

Galileo Galilei (1564-1642)

A Galileo le amenazaba el mismo destino que tuvo Bruno, pero, como vemos vívidamente dramatizado en *La vida de Galileo*, de Bertolt Brecht, se retractó de su copernicanismo bajo amenaza de torturas por la Inquisición. Cuenta la leyenda que tras su retractación, murmuró *«Eppur si muove»* («Y sin embargo se mueve»): a pesar de todo la Tierra se mueve y no es un punto fijo en el centro del universo.

Aunque Galileo es en gran parte responsable del ascenso de la observación empírica y de la separación entre la física y la filosofía, en su texto de 1623 titulado *Il saggiatore* (*El experimentador)* dice: «La filosofía está escrita en este libro grandioso, el universo, que se mantiene continuamente abierto a nuestra mirada». Pasó los ocho últimos años de su vida bajo arresto domiciliario hasta que la ceguera puso fin a sus experimentos con telescopios, y murió de algo que se describió como «unas fiebres lentas».

Francis Bacon (1561-1626)

A juicio de Bacon, el campo de la «filosofía natural» no había hecho progreso alguno desde los antiguos griegos. Bacon, aficionado a las palabras altisonantes, proponía un *Novum Organum* (1620), es decir un nuevo instrumento o herramienta que sustituyera al *organon* de Aristóteles y que permitiera a los seres humanos recuperar su dominio del mundo natural.

Decir que «el conocimiento es poder» se ha convertido en una banalidad, pero esa idea se la debemos a Bacon.

Según Bacon, los filósofos especulativos tradicionales eran como arañas tejiendo telas de bonita y maravillosa complejidad desde fuera de sus propios cuerpos. El problema es que esas telarañas no consiguen apresar la realidad y el viento se las lleva con facilidad. Por el contrario, el auténtico filósofo debería ser como una abeja, trabajando junto a las demás, realizando experimentos y haciendo acopio de datos que puedan asegurar el conocimiento y el poder sobre la naturaleza.

Fiel a su palabra, la realización de uno de esos experimentos fue la causa de que Bacon encontrara su fin. La historia se la debemos a John Aubrey, quien insiste en que él la oyó de una autoridad, nada menos que de Thomas Hobbes. Parece que durante un invierno particularmente frío en Londres, con nieve por las calles, Bacon estaba viajando con un médico escocés y se le ocurrió la idea de que la carne humana podía preservarse tanto con hielo como con sal. Ambos se apearon del carruaje al pie de la colina de Highgate y le compraron una gallina a una pobre mujer que allí vivía. A continuación Bacon rellenó de nieve la gallina e inmediatamente se puso enfermo de un resfrío. Como era incapaz de volver a casa, se alojó en casa del conde de Arundel en Highgate. Por desgracia la cama estaba tan húmeda que la situación de Bacon empeoró y, según Hobbes, «en el plazo de dos o tres días murió de asfixia». Es lo que podríamos denominar «muerte por empirismo».

Aubrey también afirma que Bacon «era un *paiderastos*. Sus Ganímedes y sus Favoritos recibían sobornos». Aunque no puede establecerse la verdad sobre las preferencias sexuales de Bacon, fue declarado culpable de aceptar sobornos en 1621. Fue despedido de su elevado cargo de fiscal general, cayó en desgracia y tuvo que pagar una multa enorme.

Una historia menos halagüeña dice que Bacon dependió durante toda su vida adulta de los opiáceos y que murió de una sobredosis de nitro o de opio.

Tommaso Campanella (1568-1639)

Tras ser denunciado ante la Inquisición por sus ideas heterodoxas y confinado a un convento, Campanella pasó veintisiete años en la cárcel por incitar a la rebelión en Calabria, en Italia meridional, contra el dominio

español. Durante su cautiverio escribió su obra más famosa, *La ciudad del sol*, una utopía de tipo comunista en forma de diálogo, fuertemente influida por la *República* de Platón.

Tras cinco años de libertad, Campanella volvió a sufrir la amenaza de la cárcel una vez más y huyó a Francia, donde vivió y murió bajo la protección del cardenal Richelieu.

Racionalistas (materialistas e inmateriales), empiristas y disidentes religiosos

Hugo Grocio o Huig de Groot (1583-1645)

Grocio, el gran teórico holandés de la guerra justa, cuyas ideas sobre derecho internacional tuvieron una profunda influencia en la jurisprudencia y en la política posteriores, tuvo un final internacional acorde con su biografía. Aunque no era natural de Suecia, fue nombrado embajador sueco en Francia en 1643. Tras una serie de intrigas y puñaladas por la espalda, Grocio fue llamado a Estocolmo por la reina Cristina y cesado en su puesto. En su travesía de regreso, navegando hacia Lübeck, Alemania, su barco naufragó y Grocio fue arrastrado hasta la costa. Fue llevado en carreta hasta Rostock, donde murió a consecuencia de sus heridas. Sus últimas palabras fueron: «Al comprender muchas cosas, no he logrado realizar nada».

Thomas Hobbes (1588-1679)

En su obra *Leviatán*, Hobbes describe acertadamente la vida en el estado de naturaleza como «solitaria, pobre, sucia, brutal y breve». Aunque la vida de Hobbes no estuvo exenta de dramatismo —su nacimiento se produjo cuando su madre rompió aguas por el miedo que le produjo la Armada Invencible, y sus relaciones tanto con el rey como con el Parlamento tuvieron sus dificultades, por decirlo suavemente—, ninguno de esos epítetos parece estar justificado en su caso. Vivió más allá de los noventa años, y aún seguía escribiendo y publicando prolijamente. Eso era algo poco menos que milagroso en la turbulenta Inglaterra del siglo XVII.

Las razones de la longevidad de Hobbes están descritas con gran ingenio y ternura por su joven amigo, John Aubrey. Incluso en su juventud, Hobbes evitaba los excesos «del vino y las mujeres» y dejó de beber a la edad de sesenta años. Vigilaba cuidadosamente su dieta y comía mucho pescado, «sobre todo fanecas». Hobbes caminaba enérgicamente todos los días para provocarse sudoración, porque estaba convencido de que de esa forma

entraba en calor —los ancianos tienen frío— y expulsaba cualquier exceso de humedad. Cuando conseguía sudar profusamente, Hobbes volvía a casa «y luego le daba a su criado una propina para que le diera friegas». Por lo menos hasta los setenta y cinco años incluso jugaba al tenis varias veces al año. Por último, de madrugada, metido en la cama y asegurándose de que nadie podía oírle, cantaba canciones de libros de *«pricksong»*. Eran colecciones de canciones populares y sentimentales, como *Phyllis, why should we delay?* [Phyllis, ¿por qué retrasarlo más?], y *Gather ye rosebuds while ye may* [Recoged las rosas nuevas mientras os sea posible]. No es que Hobbes tuviera buena voz, pero creía que «le hacía bien a sus pulmones y contribuía mucho a prolongar su vida».

Sobre la muerte, Hobbes escribió: «No debemos prolongar demasiado el luto por una muerte; de lo contrario tendríamos demasiado poco tiempo para llorar a los demás». Hobbes contrajo la «estranguria», un agudo dolor al orinar, probablemente provocado por una vejiga ulcerosa. Se cuenta que Hobbes le dijo a uno de sus médicos que «en ese momento le agradaría encontrar un agujero para arrastrarse dentro y dejar este mundo». Murió tras sufrir un infarto que le paralizó el lado derecho del cuerpo.

Hobbes fue enterrado en la parroquia local de Ault Hucknall, Derbyshire, descrito a veces como el pueblo más pequeño de Inglaterra. Según Aubrey, la concurrencia de familiares y amigos que asistió a su funeral fue generosamente agasajada con «vino, quemado y al natural, pastel, bizcocho, etcétera».

La vida de Hobbes no fue sucia, brutal y breve, ni tampoco fue solitaria. Al parecer, cumplidos los noventa, tuvo una joven compañera de nombre desconocido, de la que estaba muy enamorado. Poco tiempo antes de su muerte, Hobbes compuso estos versos autocríticos y conmovedores:

Aunque tengo más de noventa años y soy demasiado viejo
Para esperar mejoras en la corte de Cupido
Y los muchos inviernos me han dejado tan frío
Que en casi todo me he vuelto estúpido.

Puedo amar y también puedo tener una amante,
Tan hermosa como ninguna y tan sabia como hermosa;
Y sin embargo ni orgullosa, ni nada que me haga
Desesperar de sus favores.

Deciros quién es sería muy audaz;
Pero si en la situación os encontráis vosotros mismos
No penséis que sea necio, aunque sea viejo
El hombre que ama en un cuerpo hermoso una mente hermosa.

En su testamento Hobbes le deja diez libras a una tal Mary Dell, cuyo nombre no se menciona en ninguna otra parte. ¿Era ella su amor? Nunca lo sabremos.

Antes de su enfermedad final, Hobbes invitó a sus amigos a escribir posibles epitafios para grabar en su lápida. Su favorito fue el siguiente: «Ésta es la auténtica piedra filosofal».

René Descartes (1596-1650)

A diferencia de Hobbes, Descartes murió relativamente joven, poco después de cumplir cincuenta y cuatro años, en su exilio de Estocolmo, durante el invierno más frío en sesenta años. Descartes le escribió a un amigo: «Aquí los pensamientos de los hombres se congelan durante los meses de invierno, igual que el agua». Descartes sólo tenía un amigo en Estocolmo, el embajador francés Chanut. Por desgracia Chanut fue quien contagió a Descartes la infección vírica que acabó con su vida. Pese a que Chanut se curó tras una sangría, Descartes pensaba que semejantes remedios eran absurdos y esperaba curarse de forma natural. Sus fiebres persistieron y empeoraron a lo largo de diez días. Antes de perder el conocimiento, se cuenta que Descartes dijo, a la manera de un Sócrates o de un Plotino:

> Alma mía, has estado mucho tiempo cautiva. Es el momento de que abandones la prisión y de que entregues el lastre de este cuerpo. Debes afrontar esta ruptura con alegría y valor.

Fue Chanut quien animó a Descartes a aceptar la invitación de la reina Cristina de Suecia para que fuera allí a enseñar filosofía a la monarca. Parece que, lamentablemente, la reina era un desastre total, ya que tras un par de sesiones Descartes confesó: «Ignoro si ella [Cristina] habrá aprendido alguna vez algo de filosofía». La situación pedagógica no se vio favorecida por el hecho de que Cristina dispusiera que su tutoría de filosofía tuviera lugar a las

cinco de la madrugada, en pleno invierno sueco. Y parece que a Descartes no le gustaba madrugar.

No está claro por qué Descartes aceptó la invitación de Cristina. Es cierto que ella insistió mucho, primero enviándole a Descartes un almirante para invitarle a Suecia y posteriormente mandando un buque de guerra para recoger al filósofo. ¿Fue por el halago de verse reconocido por una reina, mientras que Descartes se sentía totalmente ignorado en su Francia natal y en su Holanda adoptiva? Es cierto que el deseo de reconocimiento puede tener consecuencias terribles para el alma. Pero también podía existir cierto deseo de muerte por parte de Descartes. Según Desmond Clarke, antes de partir hacia Estocolmo Descartes tuvo la premonición de que iba a morir en un naufragio. No era, por supuesto, un miedo del todo irracional en el siglo XVII, sobre todo teniendo en cuenta que Grocio había muerto así tan sólo cinco años atrás, después una entrevista con la misma reina. Parece que a Descartes no le estimulaba nada Estocolmo; allí leyó muy poco y no escribió casi nada.

Descartes fue notoriamente itinerante y tuvo no menos de treinta y ocho domicilios durante su vida. Curiosamente, parece que esa pauta subsistió tras su muerte, y la historia del periplo del cuerpo de Descartes raya en lo tragicómico. Como Descartes era católico y Suecia era protestante, fue enterrado en un cementerio para huérfanos no bautizados y para víctimas de la peste. Según la teología cristiana de la época, aquello implicaba que el alma, de la que tan pomposamente hablaba Descartes arriba, no podía entrar en el paraíso y estaba en cambio destinada a vagar por el limbo. En 1666 se exhumó el cuerpo de Descartes y comenzó un largo viaje de vuelta a París. Debido a varios retrasos prolongados en Copenhague y a numerosas interrupciones en otros lugares, hicieron falta más de once meses para que el cuerpo de Descartes llegara a París.

Pero ahí no acabó la cosa. Tras instalar sus restos en la iglesia de Sainte-Geneviève en París, se decidió trasladarlos al Panteón, la gran catedral de la Revolución Francesa. Por desgracia, esa decisión nunca se llevó a cabo, y después de otras dos residencias provisionales en cementerios de París, los restos de Descartes fueron finalmente enterrados en el antiguo monasterio de Saint-Germain-des-Prés en 1819.

Resulta intrigante que la inscripción original de la tumba de Descartes, que ya no existe, dijese: «*Bene qui latuit, bene visit*» (Quien bien se escondió,

bien vivió).

Isabel de Bohemia, Princesa Palatina (1616-1680)

En el que posiblemente sea el comentario más estúpido de su obra *Vidas breves*, Aubrey dice que Descartes era «un hombre demasiado sabio como para llevar la carga de una esposa». Sea como fuere, Descartes tuvo relaciones con muchas mujeres, ninguna tan brillante como la exiliada princesa Isabel, sobrina de Carlos I de Inglaterra, brutal pero justamente decapitado en 1649. De hecho, en una carta para consolar a Isabel tras el regicidio, Descartes afirma que es preferible una decapitación rápida y gloriosa a «la muerte que uno ha de aguardar en la cama» —un comentario peculiarmente irónico teniendo en cuenta las circunstancias de la muerte del propio Descartes—.

Debido a las restricciones impuestas a la educación femenina y a su papel en la vida pública e intelectual hasta hace mucho menos de lo que nos gustaría imaginar, su presencia en la historia de la filosofía tiende a encontrar expresión no tanto en tratados como en otras formas literarias, como la epistolar. En 1643, a la edad de veinticuatro años, Isabel inició una larga y detallada correspondencia filosófica con Descartes, que se prolongó hasta la muerte de éste. Con una rigurosa educación en ciencias y en matemáticas, así como en los clásicos y en teología, para Descartes Isabel era su par intelectual, y la trataba como tal. Además, las cartas de ella se caracterizan por un candor refrescante, por un calor y una sinceridad que brillaban por su ausencia en el lenguaje cortesano del siglo XVII.

La cuestión que suscita Isabel es esencial para el dualismo cartesiano del pensamiento y la extensión —el de la separación entre la mente y el cuerpo—. Si la mente pensante está separada del cuerpo extenso, como afirma Descartes, ¿cómo interactúan la mente y el cuerpo?

La respuesta completa de Descartes puede encontrarse en su último libro, *Tratado de las pasiones*, publicado poco antes de su muerte. Descartes argumenta que la glándula pineal, una bolita de tejido, de color gris verdoso, aproximadamente del tamaño de un guisante y ubicada en el centro del cerebro, es el lugar de la interacción de la mente con el cuerpo.

Isabel quedó claramente decepcionada por la glándula pineal de René, y en sus cartas comprobamos cómo está continuamente criticando el racionalismo de Descartes y su visión mecanicista del cuerpo, de una forma que prefigura gran parte de la crítica posterior. En un momento de su discrepancia con Descartes a propósito de las pasiones, Isabel escribe con ironía sobre la debilidad de su sexo y concluye: «Parece que tengo un cuerpo equivocado».

Algunos han afirmado que Descartes e Isabel estaban enamorados. Sea cual sea la verdad, se trató claramente de una amistad muy fuerte y profunda. Isabel nunca se casó y unos años después de la muerte de Descartes se retiró a un convento y llegó a ser canóniga y abadesa en Herford, Westfalia, donde murió.

Pierre Gassendi (1592-1655)

Hemos mencionado a Gassendi anteriormente (v. Epicuro). Al parecer Molière fue alumno de Gassendi y su maestro fue quien le animó a traducir *De rerum natura*, de Lucrecio, al francés. El «gassendismo» fue muy influyente y, como alternativa al escolasticismo, fue el principal rival del cartesianismo durante el siglo XVII. De hecho, Gassendi plantea lo que Descartes denominó «la objeción de las objeciones» contra su filosofía: que todo conocimiento, incluso si es claro y distinto, como subrayaba siempre Descartes, no puede ser un conocimiento sobre nada que esté fuera de nuestra propia mente, ni sobre nada que no tenga contacto con la realidad. Descartes replica con su irritación característica, negándose a tomar en serio la objeción, afirmando que, de ser cierta, «tendríamos que cerrar completamente la puerta a la razón, y conformarnos con ser monos, o loros, y dejar de ser hombres». (Lo cual es muy ofensivo tanto para los monos como para los loros).

El núcleo de la filosofía de Gassendi es lo que él llama «escepticismo mitigado», que consiste en un intento más bien inverosímil de reconciliar el atomismo y el materialismo de Epicuro con las verdades reveladas del cristianismo. Es una tarea audaz, sobre todo cuando Gassendi argumenta, igual que un libertino, que el bien más elevado es la «voluptuosidad».

Aunque murió tras una larga enfermedad de pulmón, probablemente para un atomista como Gassendi resulta apropiado pasar a la inmortalidad dando nombre a un gran cráter de la Luna.

François de La Rochefoucauld, duque (1613-1680)

La Rochefoucauld fue un soldado valiente, heroico pero con mala suerte: un tiro le atravesó la cabeza durante la batalla del Faubourg Saint-Antoine, en 1652, y casi pierde la vista, por no decir la vida. También destacó por su galantería en numerosas y célebres aventuras románticas, una de las cuales motivó que La Rochefoucauld fuera encarcelado en la Bastilla por orden del cardenal Richelieu.

En su autorretrato literario, confiesa sus pecadillos pasados y, algo inusual para la época, se describe a sí mismo físicamente de forma detallada. La Rochefoucauld escribe: «Soy de estatura media, elegante y bien proporcionado», con pelo negro rizado y dientes blancos, «tolerablemente bien dispuestos». Prosigue confesando que es ingenioso, pero «de un ingenio estropeado por la melancolía». El duque era una luz que iluminaba los *salons* de París a mediados del siglo XVII, y sus cínicas *Máximas* contienen comentarios de una mordacidad espléndida sobre la muerte, cuyo blanco es el ideal de la muerte filosófica.

La Rochefoucauld está decididamente en contra de la idea, que hemos visto en numerosos filósofos antiguos, de que uno puede o debería sentir desprecio hacia la muerte. Por el contrario, para él la muerte «es algo pavoroso». Nada demuestra mejor lo pavorosa que es la muerte como las molestias que se toman los filósofos para intentar persuadirnos de que no es nada que temer. La muerte sólo puede tolerarse o bien cultivando la inmortalidad y la fama póstuma de uno, o bien siendo estúpido, lo que es, para el aristocrático La Rochefoucauld, la gran virtud del pueblo llano. Dice:

> Nada demuestra mejor que los filósofos no están tan convencidos como dicen de que la muerte no es un mal, que el tormento que padecen para poder establecer la inmortalidad de sus nombres a través de su muerte.

Para La Rochefoucauld, el desprecio del filósofo por la muerte no es sino un deseo apenas disimulado de gloria y de fama póstuma. Escribe La Rochefoucauld: «Tenemos miedo de todo como mortales y lo deseamos todo como si fuéramos inmortales». Por el contrario, aconseja La Rochefoucauld, debemos abandonar la hipocresía de los filósofos y «contentarnos para poder soportar bien la muerte». Y escribe acertadamente que «no se puede mirar fijamente ni al sol ni a la muerte». Murió tras padecer durante muchos años fortísimos dolores por culpa de la gota.

Blaise Pascal (1623-1662)

En *Pensamientos*, su obra póstuma, Pascal escribe:

> Imaginemos a varios hombres encadenados y todos ellos condenados a muerte, donde cada día algunos de ellos son ejecutados a la vista de los demás, y los que quedan ven su propio destino en el de sus compañeros y esperan su turno, mirándose unos a otros con tristeza y sin esperanza. Es una imagen de la condición humana.

No hay un genio más condividido en el pensamiento moderno que Pascal, y ninguno, a mi entender, que hable con tanta fuerza a las circunstancias de su tiempo y del nuestro, desgarrado por las exigencias rivales de la ciencia y la religión.

Pascal escribió su primer e innovador tratado de matemáticas a los dieciséis años de edad; inventó la primera máquina calculadora un par de años más tarde para ayudar a su padre en su trabajo de recaudador de impuestos; estuvo a la vanguardia de los trabajos teóricos y experimentales sobre la naturaleza del vacío, que era un tema que preocupaba a las grandes mentes de la época; poco antes de su muerte inventó un gran carruaje con muchos asientos que acabaría siendo la primera línea de autobús del mundo, transportando pasajeros por todo París; y su gloria póstuma queda evidenciada por el lenguaje de programación informática que lleva su nombre.

Aunque Pascal fue un prodigioso exponente de la nueva ciencia, al mismo tiempo era consciente de la profunda crisis espiritual que traía consigo. Dice, a propósito de Descartes:

> No puedo perdonar a Descartes: le gustaría prescindir de Dios en toda su filosofía; pero no pudo evitar reconocerle su chasquido de dedos para poner el mundo en movimiento; aparte de eso, Dios no le servía para nada más.

El problema del racionalismo cartesiano es su soberbia, es decir, que no admite ningún otro límite a la explicación que los límites que marca la razón. A diferencia de Descartes, Pascal cree que la razón es limitada y no pude establecer sus propios primeros principios. Por tanto, como escribe Pascal: «Nada es más coherente con la razón que esta negación de la razón». Pero, que quede claro, Pascal no es un irracionalista. Por el contrario, existen dos excesos: «Excluir la razón y no admitir nada más que la razón». Pascal cree que dar rienda suelta a la razón conduce a un escepticismo ilimitado e imposible de desmentir. Y afirma, por tanto: «Humíllate, débil razón». La razón debe abrir sus oídos al verdadero maestro de la condición humana: «Escuchar a Dios».

Y Pascal efectivamente escuchó a Dios la noche del 23 de noviembre de 1654, la famosa «noche de fuego». Después de su muerte se encontró un texto cosido a su chaqueta, que Pascal llevaba permanentemente consigo. Es el memorial de su conversación y empieza así: «Fuego. Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y los doctos». Es relevante que, de un modo que anticipa el pensamiento de filósofos como Kierkegaard, Wittgenstein y Simone Weil, la experiencia de la fe no pueda expresarse filosóficamente. El Dios de los filósofos es un malentendido intelectual de la experiencia de la fe. Inspirado por Pablo y Agustín, Pascal intenta defender una comprensión cristiana de la muerte frente al racionalismo de Descartes, por un lado, y al escepticismo de Montaigne por otro.

Curiosamente, Pascal afirma que Montaigne profesa una concepción de la muerte «cobarde y afeminada», basada en fuentes paganas, y sin preocuparse de nuestra salvación personal. Que el vicio de Montaigne en realidad constituye una virtud es una cuestión abierta que se plantea en este libro.

Tras una vida con mala salud, Pascal murió a la temprana edad de treinta y nueve años, tras padecer gangrena intestinal y un coágulo de sangre en el cerebro.

Arnold Geulincx (1624-1669)

Geulincx, el metafísico flamenco, que por cierto ejerció cierta influencia en el joven Samuel Beckett, probablemente tenía la teoría más extraña sobre la causalidad en la historia de la filosofía. Para Geulincx, una acción no puede realizarse a menos que uno tenga conocimiento de cómo se lleva a cabo. A su juicio, los seres humanos carecemos de una adecuada autoconciencia y no estamos en posesión de tal conocimiento. Por tanto no se puede decir que verdaderamente actuemos.

Ahora bien —y éste es el punto extraño del argumento—, el único ser del que puede decirse que actúa es el ser que posee conocimiento de cómo se lleva a cabo la acción. Ese ser es Dios. Por tanto, nosotros no actuamos, sino que Dios actúa a través de nosotros. Dios es la causa de las acciones cuyos efectos vemos en el mundo.

Geulincx escribe, a guisa de silogismo:

1. No soy más que un espectador del mundo.
2. Sin embargo, el mundo en sí no puede producir este espectáculo.
3. Sólo Dios puede producir este espectáculo.

Naturalmente, eso suscita una cuestión delicada en el caso del asesinato. Por ejemplo, si yo mato a un oso *grizzly* con un rifle de asalto Kalashnikov AK-47 accionado por gas (no es que yo posea un arma así, ni tampoco frecuento a los osos), ¿soy yo verdaderamente quien mata al oso?

Geulincx escribe: «Por tanto los hombres, en sentido estricto, no matan; simplemente *desean* matar». La realización con éxito del acto de matar depende de la voluntad de Dios.

Por tanto, es Dios quien mata al oso, no yo (y probablemente es estupendo que la mayoría de los abogados defensores en casos de homicidio desconozcan a Geulincx).

El concepto de causalidad de Geulincx también tiene extrañas consecuencias sobre la forma en que concebimos la muerte:

> Si me sobreviniera la muerte, ¿qué más me da, puesto que debo mi condición humana no a mi naturaleza, sino a la voluntad de otro?

Dios tiene un «gobierno secreto» sobre mí y la muerte no está bajo mi poder, sino en poder de la voluntad de Dios. Él puede decidir unirme a otro

cuerpo, transformarme en oso, o bien —y eso sería lo ideal para Geulincx—, liberarme completamente de la existencia corporal. Lo que para Geulincx es indudable es que la existencia no termina en la muerte. Al volverse hacia Dios, la mente se dirige hacia aquello que le concede la vida eterna.

Anne Conway, vizcondesa (1631-1679)

Hasta hace poco Anne Conway era una figura ignorada por completo en la historia de la filosofía. Estuvo profundamente implicada en una de las principales preocupaciones de los filósofos de finales del siglo XVII: ¿cuáles son las consecuencias religiosas de toda la teoría mecanicista de la naturaleza que plantearon Descartes y Hobbes?

En su obra póstuma *Los principios de la más antigua y moderna filosofía,* Conway argumenta en contra del materialismo e incluso contra toda distinción entre mente y materia. Para Conway, el universo está hecho de una sustancia: materia espiritualizada, cuyo origen es divino. Sus ideas ejercieron una influencia directa sobre Leibniz, cuyo empleo del término «mónada» para definir la entidad simple y consciente de la que creía que estaba compuesto el cosmos salió probablemente de sus lecturas de la obra de Conway.

Excluida de las universidades por su sexo, Conway convirtió su casa de Ragley Hall, Warwickshire, en un centro de discusión intelectual y trabó una íntima amistad con el principal platonista de Cambridge, Henry More. Padecía insoportables dolores de cabeza y, tras convertirse al cuaquerismo, Conway murió relativamente joven. Su epitafio consiste en dos palabras: «*Quaker Lady*» [Señora cuáquera].

John Locke (1632-1704)

John Locke es para muchos el filósofo inglés más importante y sin duda el más influyente. Aunque Locke siempre atribuía su serio interés por la filosofía a sus lecturas de Descartes, sus ideas se desarrollaron en gran medida en oposición a las del filósofo francés. En ninguna cuestión ello

resulta más evidente que en el concepto de Locke sobre la filosofía misma. Mientras que para Descartes la filosofía es la reina de las ciencias, que puede darnos la clave para un conocimiento indudable en los campos de la física y la metafísica, Locke es mucho más modesto y circunspecto en lo relativo al alcance de la filosofía. Al principio de su obra filosófica más importante, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), escribe que tras la estela del «incomparable Mr. Newton», la ambición del filósofo debería ser la de

> un subalterno, que ayuda a despejar un poco el terreno y retira parte de la basura que obstruye el camino del conocimiento.

Para Locke y la tradición empírica que él inspira, el filósofo ya no es un rey platónico ni un cartesiano señor de la naturaleza, sino más bien un portero en el palacio de las ciencias, que aparta la basura y pone orden.

Mi descripción favorita del *Ensayo* de Locke la proporciona Laurence Sterne. En *Tristram Shandy*, Sterne pregunta: «¿Has leído alguna vez un libro como el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke?». Y prosigue: «Yo te diré en tres palabras lo que es ese libro». Por supuesto, tratándose de Sterne, la respuesta la da en cuatro palabras:

> Es una historia. — Una historia! ¿Sobre quién, qué, dónde, cuándo? No se precipite. — Es un libro de historia, señor, de lo que pasa por la mente de un hombre; y si usted dice lo mismo sobre el libro, y nada más, créame, no dejará una impresión despreciable en un círculo de metafísica.

Es una descripción particularmente acertada del *Ensayo* de Locke, por su afirmación de que el conocimiento humano no consiste en otra cosa que en lo que pasa en la mente de un hombre, lo que Locke llama «ideas». Esas ideas no son, como pensaba Descartes, innatas, sino que tienen su origen en la sensación o en la reflexión, es decir, en la historia idiosincrática de cada individuo, como el joven Tristram.

A diferencia de Sterne, a Locke no le inspiraba la cuestión filosófica de la muerte. Hay un pasaje revelador en el *Ensayo* sobre la cuestión de la inmortalidad del alma, donde afirma que la idea de que los muertos resucitarán no es una cuestión de conocimiento sino de fe. Su argumento es que el conocimiento se extiende sólo hasta donde se extienden las ideas de uno y no más allá. «La modestia de la filosofía» nos exige aceptar que

cuestiones como Dios y el alma no son susceptibles de demostración filosófica, y que además creer en tales entidades no requiere demostración.

Locke vivió en medio de la agitación política de la Inglaterra de finales del siglo XVII, y aunque *Dos tratados sobre el gobierno civil* sólo se publicó anónimamente en 1690, dos años después de la Revolución Gloriosa de 1688, investigaciones recientes han demostrado que la obra fue escrita mucho antes. Por tanto, Locke no escribió para justificar una revolución que ya se había producido, sino para fomentar una insurrección contra el católico Jacobo II, que finalmente accedió al trono en 1685. De hecho, debido a su íntima amistad con Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, quien fue detenido y juzgado por traición al haberse opuesto a Jacobo II, Locke huyó a Holanda en 1683 y vivió seis años allí bajo el seudónimo de «Dr. van der Linder».

La suerte de Locke cambió de signo tras la Revolución Gloriosa, y fue nombrado comisionado para el comercio en 1696. Agotado por el trabajo y enfermo de asma, Locke se retiró a la campiña de Essex y se fue a vivir a Oates, la residencia de sir Francis Masham. Las cartas de Locke expresan una alegría evidente por su liberación del trabajo y por poder montar a caballo todos los días. Durante uno de aquellos paseos a caballo Locke se descubrió un bulto en la espalda, que según él era el responsable del agudo dolor que sentía en las piernas y que acabó impidiéndole montar.

Murió en presencia de lady Masham, Damaris Cudworth. Estuvo sentada de guardia junto a Locke durante sus últimos días y noches, y le daba la poca comida y bebida que el enfermo podía tolerar. Tras recordarle a Damaris Cudworth sus instrucciones sobre lo que había que hacer con su cuerpo, Locke le dijo:

> He vivido lo suficiente y doy gracias a Dios por haber disfrutado de una vida feliz; pero al fin y al cabo esta vida no es sino vanidad.

A las tres de la tarde del día siguiente, mientras Damaris leía los Salmos, Locke se llevó la mano a la cara, cerró los ojos y falleció. Está enterrado en una tumba muy simple pero digna, en el patio de la iglesia de High Laver, en Essex. Él mismo escribió su propio epitafio, que proclama:

> Junto a este lugar yace John Locke [...] conforme a su modesto destino [...]. Sus virtudes, si alguna tuvo, son demasiado pequeñas para honrarle o para serviros de ejemplo. Que sus vicios sean enterrados con él.

Damaris Cudworth, lady Masham (1659-1708)

Era hija de Ralph Cudworth, el platonista más importante de Cambridge, y aunque las mujeres tenían vetado el acceso a la educación universitaria, creció en la vivienda de la conserjería del Christ's College, en Cambridge, y fue educada por su padre.

Cuando Damaris Cudworth tenía veintidós años, inició una intensa y reveladora correspondencia filosófica con Locke, al que en una ocasión describe como *«un second père»* («un segundo padre»). Más adelante fueron amantes, aunque él tenía veintiséis años más que ella. Locke admiraba enormemente a Damaris Cudworth y habla de su brillantez en sus cartas a terceros. Damaris acabaría escribiendo dos libros al final de su vida.

Su posición filosófica constituye la primera articulación del punto de vista feminista. Por ejemplo, en *Occasional Thoughts in Reference to a Virtuous or Christian Life* (1705) *[Pensamientos ocasionales a propósito de una vida virtuosa o cristiana]*, Damaris Cudworth argumenta en contra de cualquier forma de patriarcado y a favor de una visión del cristianismo basada en una igualdad total de los sexos.

Dada la intensidad del afecto que se tenían, no está claro por qué Locke y Damaris Cudworth no se casaron. Por algunas cartas parece que ella dudaba de la capacidad de amar y de sentimiento profundo de Locke. También parece que Locke cambió de opinión y quiso casarse con Damaris, pero fue demasiado tarde y ella se casó con Francis Masham, un viudo mayor con ocho hijos de su primer matrimonio. Sea como fuere, a partir de 1690 Locke estableció su residencia permanente en casa de los Masham.

A su muerte, Locke legó la mitad de su hacienda al hijo único de sir Francis y lady Masham, Francis Cudworth Masham. Estaba muy interesado en la educación del muchacho. En 1693 Locke publicó *Some Thought Concerning Education [Pensamientos sobre la educación]*, donde argumenta que hay que lavar todos los días con agua fría los pies de los niños, y que éstos deben llevar zapatos muy finos que sean porosos y dejen entrar el agua.

También opinaba que había que obligar a los niños a comer a intervalos irregulares y bajo ninguna circunstancia debían comer fruta, por ser «una cosa totalmente insalubre para los niños». Quizá fue una suerte que el propio Locke no tuviera progenie.

El joven Francis Masham murió a la edad de cuarenta y cinco años y está enterrado en Matching, Essex. Damaris murió en 1708 y fue enterrada en la abadía de Bath.

Benedictus (Baruch) Spinoza (1632-1677)

En el libro IV de su obra póstuma *Ética*, uno de los libros más importantes en la historia de la filosofía, Spinoza propone lo siguiente:

> Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación sobre la vida, no sobre la muerte.

En la demostración de esta proposición, Spinoza argumenta que un ser humano libre es alguien que vive de acuerdo únicamente con la razón y que no está dominado por el miedo. Ser libre es desear el bien sin demora y actuar y vivir de un modo tal que se persista en ese deseo sin desfallecer ni renunciar. Por eso el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte.

Si empleamos lo que Spinoza concibe como la sabiduría innata de la mente, es decir, la razón, seremos capaces de superar el miedo a la muerte y alcanzar lo que en las páginas finales de la *Ética* se describe como «alegría», una palabra que hemos utilizado demasiado poco hasta ahora en este libro. Esta alegría es el amor intelectual a Dios, y así, Spinoza escribe: «La muerte nos resulta tanto menos dañina cuanto más ama nuestra mente a Dios».

Ahora bien, esta conclusión suena como un sentimiento religioso tradicional, pero las apariencias pueden ser engañosas. Todo gira en torno a lo que quiere decir Spinoza con la palabra Dios, y ahí está el problema. Es célebre su dicho: *«Deus sive natura»*, es decir, o Dios o la naturaleza. Esto quiere decir que no pueden existir dos sustancias en el universo, como proponía Descartes con su distinción entre cosas pensantes como nosotros y cosas extensas como los árboles, las piedras y las estrellas. Sólo existe una

sustancia en el universo y todas las versiones del pensamiento dualista son rechazadas por el monismo de Spinoza.

Ahora bien, ¿eso significa que Spinoza fuese un teísta o bien un ateo? Como mínimo es un punto controvertido. Pero no resulta difícil ver que el pensamiento de Spinoza abrió la puerta a un naturalismo científico ateo. Las únicas cosas que existen para Spinoza son las cosas naturales, y las causas de esas cosas pueden conocerse mediante la actividad de la mente. Esta actividad consiste en el ejercicio de la razón que, como hemos visto, es la actividad ética del ser humano libre. De acuerdo con esta interpretación, el conocimiento de la naturaleza producido por una mente racional y libre es lo que hace posible aquello que Spinoza denomina «beatitud» al final de la *Ética*.

Respecto a si Spinoza era o no ateo, la historia muestra claramente que desde poco después de su muerte se le consideró ateo, y en torno a su nombre estalló un enorme conflicto dentro del pensamiento europeo, un conflicto que seguirá retumbando durante los siglos siguientes. Spinoza es la figura clave de lo que Jonathan Israel ha denominado «la ilustración radical», el hilo de librepensamiento anticristiano y materialista que recorre, como una corriente subterránea, los conflictos filosóficos de los siglos XVIII y XIX. Según Voltaire, «Spinoza no sólo era ateo, sino que enseñaba ateísmo».

Sea como fuere, lo que más sorprendente resulta de la *Ética* es su rechazo a gran escala de las virtudes cristianas, como la humildad, la piedad y el arrepentimiento, y su argumentación a favor de una concepción de la virtud arraigada en el poder y el deseo; en última instancia, en el deseo de perseverar en el ser, el famoso *conatus essendi*. De hecho, ésta es una forma de entender el argumento a favor de la eternidad de la mente que se desarrolla al final de la *Ética*. Una vez más parece un argumento teísta, donde la beatitud consiste en el amor intelectual a Dios. Pero si volvemos de nuevo a la frase *Deus sive natura*, podemos afirmar que la eternidad de la mente consiste en ser parte de la naturaleza, puesto que la naturaleza es eterna. La muerte, por tanto, no debe ser temida, ya que consiste en la transformación de un ser natural (un ser humano vivo) en otro ser natural (el cadáver como ser natural), un poco en la línea de lo que hemos visto en Lucrecio y en Zhuangzi.

Quienes deseen reivindicar a Spinoza como un filósofo judío harían bien en leer el texto de su excomunión de la sinagoga en 1656:

> Maldito sea [Spinoza] durante el día y maldito sea por la noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando entra.

Es mucho maldecir. Pierre Bayle, en el artículo sobre Spinoza en el monumentalmente importante *Diccionario histórico y crítico* (1967), cuenta que al principio Spinoza era reacio a dejar la sinagoga, pero sólo lo cumplió tras ser «traicioneramente atacado, al salir del teatro, por un judío que le apuñaló con un cuchillo». Aunque afortunadamente Spinoza sólo sufrió una herida leve, creyó que la intención fue la de asesinarle, y a partir de entonces cortó toda relación con la sinagoga.

Los hechos que rodearon la muerte de Spinoza son sencillos, pero su interpretación ha sido objeto de constantes discrepancias. Tras padecer durante muchos años una enfermedad de pulmón (tisis), Spinoza murió pacíficamente en sus habitaciones alquiladas en La Haya, Países Bajos, mientras la mayoría de los demás residentes estaban en misa. Sólo tenía cuarenta y cuatro años.

Tradicionalmente se dice que Spinoza murió en compañía de su médico y amigo, Lodewijk Meyer. La fuente de esta afirmación es el biógrafo más famoso —y famosamente inexacto— de Spinoza, Johannes Colerus, un pastor luterano que acabó viviendo en las mismas habitaciones que Spinoza y durmiendo en la misma cama en la que murió el filósofo. Según Colerus, Meyer huyó de vuelta a Amsterdam inmediatamente después de la muerte de Spinoza, tras robar un cuchillo cuya hoja era de plata y todo el dinero suelto que pudo encontrar.

Lo que resulta peculiar sobre Spinoza es que, pese a haber llevado una vida de soledad celosamente protegida, enseguida se convirtió en una figura de culto, en un «santo secular y un objeto de hagiografía a los ojos de sus discípulos», en palabras de Jonathan Israel. Lo confirma el caso de Jean Maximilien Lucas, que escribió la primera biografía de Spinoza en francés, en 1678. El tono de Lucas tiende a lo hagiográfico, como cuando describe su pobreza y frugalidad de santo. Por ejemplo, al parecer cuando Spinoza averiguó que una persona que le debía 200 francos se había arruinado, dijo

alegremente, a la manera de Diógenes: «Tengo que reducir mi ración diaria para compensar esa pequeña pérdida».

Sin embargo, la santidad secular de Spinoza debería matizarse debido a la anécdota —registrada en alguna de sus biografías y que sencillamente resulta demasiado increíble para ser inventada— de que capturaba arañas y las entrenaba para que lucharan entre sí, observándolas con gusto.

La cuestión que suscita el conflicto sobre la muerte de Spinoza es sencilla y se repetirá en las páginas siguientes: ¿puede un ateo morir en paz? Esto es, ¿sin retractarse ni hacer las paces con Dios? Abundan las historias, posteriores a la época de Spinoza, de ateos retractándose en el lecho de muerte, suplicando perdón a Dios o convirtiéndose al cristianismo. Pero ¿cómo se puede morir sin ninguna fe ni en Dios ni en la otra vida? ¿Cómo se puede vivir sabiendo que la vida se apaga y se tira como un fardo de desperdicios? ¿Podemos vivir de verdad como mortales o tenemos que vivir siempre en la mala fe de lo que Sartre llama «inmortalidad falsificada»? Responder a preguntas tan paralizantes como éstas es lo que confiere tanta importancia a la vida y muerte de santos ateos como Spinoza.

Nicolas Malebranche (1638-1715)

Haciéndose eco de las ideas ciertamente peculiares de Geulincx, e influyendo a su vez en las ideas de Berkeley, la principal tesis de Malebranche es que vemos todas las cosas en Dios. Es decir, que Dios es la causa de la percepción del mundo que nos rodea. Ahora bien, si sólo vemos el mundo a través de Dios, sólo a través de Él podemos actuar en el mundo. Por tanto, a decir verdad, no somos nosotros quienes actuamos, sino que es Dios quien actúa a través de nosotros. Dado que Dios es eterno y que nosotros sólo vemos las cosas a través de Él, la vida y la muerte del cuerpo tienen poca importancia. Discapacitado por una columna vertebral deforme y a menudo enfermo, Malebranche temía poco a la muerte. Uno de sus críticos parisinos, Fontenelle, escribe de un modo emotivo sobre su muerte:

> El cuerpo, que él tanto despreciaba, se quedó en nada; pero la mente, acostumbrada a la supremacía, siguió cuerda y a salvo. En todo momento fue un tranquilo espectador de

su propia y prolongada muerte, en cuyo momento final se hubiese dicho que estaba simplemente descansando.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

Abogado, diplomático, teólogo, poeta, lógico, físico, historiador, teórico del lenguaje universal, químico aficionado, probable inventor del cálculo infinitesimal, bibliotecario y consejero de la corte de los duques de Hannover, confidente de la reina de Prusia, fundador de la Academia de las Ciencias de Berlín, e ingeniero (participó activamente durante años en proyectos de minería de plata en las montañas del Harz), con Leibniz no es fácil saber por dónde empezar.

Puede que lo mejor sea partir a Leibniz en dos trozos, como un bizcocho. Por una parte está el Leibniz público, de quien Bertrand Russell dice que es «optimista, ortodoxo, fantástico y superficial». Ése es el Leibniz que Voltaire ridiculiza como el Doctor Pangloss en *Cándido*, quien declara a los cuatro vientos que éste es el mejor de los mundos posibles mientras a su alrededor ocurren las peores desgracias. Es el Leibniz que escribe la *Teodicea* para halagar los oídos de su protectora, la reina Sofía Carlota.

El otro Leibniz, el privado, es aquel cuyas innovaciones en lógica resultan ser, según Husserl, las más importantes desde Aristóteles, y aquél a quien Russell dedica un libro entero (aunque muy crítico). El problema es que «el Leibniz privado» no le parecía demasiado importante al propio Leibniz. Desde el primer momento —ya fuese por necesidad o por ambición— Leibniz estaba dedicado a su carrera política. Dejó importantes obras filosóficas inéditas en algún cajón de su mesa, o incluso escondidas en archivos secretos. La carrera política de Leibniz fue su perdición.

En 1711, la Royal Society de Londres decidió que fue Newton y no Leibniz quien había inventado el cálculo infinitesimal y más o menos acusaba a Leibniz de plagio. Sea cual sea la verdad del asunto, está claro que la acusación dañó seriamente la reputación de Leibniz. Cuando su patrón, el duque Jorge Luis, fue invitado a convertirse en rey de Inglaterra en 1714, Leibniz se quedó en Hannover y cayó en el olvido. Y pese a sus asombrosas afirmaciones de la divina providencia en la *Teodicea*, empezó a considerársele un ateo. Se hacía mofa generalizada del nombre de Leibniz

con la expresión «*glaubt nichts*», descreído. Murió solo y fue enterrado por la noche con la única asistencia de un amigo. El funeral no contó con la presencia de un pastor.

En un cruel giro del destino, que más bien es una burla, el nombre de Leibniz ha quedado inmortalizado en el nombre de una marca de galletas de mantequilla, *Leibniz-Butterkeks*, producidas por la compañía Bahlsen desde 1891.

Giambattista Vico (1669-1744)

En la primera frase de *El despertar de Finnegan*, James Joyce habla de un «espacioso *vicus* de recirculación». Se trata de una alusión a la teoría cíclica de la historia de Vico, que proporcionó un patrón para la obra maestra y maravillosamente impredecible de Joyce.

Vico creía que la historia pasa por cuatro estadios: salvaje, divina, heroica y humana, en la que supuestamente ahora nos encontramos. A menos que el ciclo de la historia sea interrumpido por la divina providencia, hay un peligro constante de un retorno catastrófico a la era salvaje. Vico, el primer filósofo de la historia auténtico y exponente de lo que hoy llamaríamos antropología cultural, ejerció una influencia póstuma considerable sobre Herder, Hegel, Comte y Marx, lo que compensa con mucho la oscuridad de su vida.

Vico nació en Nápoles sumergido en una vida de pobreza extrema; fue en gran medida autodidacto, y su carrera de filosofía se vio marcada por las desilusiones. Obtuvo un puesto poco relevante en Retórica en la Universidad de Nápoles. Fue descartado para la prestigiosa cátedra de Derecho, vio morir a la mayoría de sus hijos, se vio obligado a vender lo poco que tenía para poder publicar su obra más importante, la *Nueva Ciencia*, y pasó sus últimos días en un estado de melancolía, estupefacción y silencio.

Después de su muerte la universidad se negó a hacerse cargo de los costes de su entierro, como era costumbre en la época, y su cuerpo permaneció en la casa hasta que su hijo Gennaro logró enterrar a su padre en la iglesia de los Oratorios. Dado que la escalera de su casa era demasiado estrecha, para poder enterrarle tuvieron que bajar ignominiosamente su ataúd hasta la calle a través de una ventana.

Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713)

Shaftesbury, discípulo y confidente íntimo de Locke, fue un filósofo de gran refinamiento, a quien debemos, entre otras muchas cosas, la primera teoría filosófica del humor. Desde una óptica que posteriormente influiría en Hume, Shaftesbury veía el humor como la expresión de lo que él denominaba *sensus communis*: una sensibilidad o sentimiento moral compartido, público, más que mero «sentido común».

Shaftesbury pensaba que el humor era un ingrediente esencial en la vida de una sociedad libre. A su juicio, debía permitirse el humor en las discusiones sobre religión, porque no hay mejor prueba para una creencia que comprobar si resiste las burlas. Con Shaftesbury empezamos a ver el primer atisbo de separación entre una moral pública liberal y las creencias religiosas privadas, separación que muchos de nosotros damos por descontada pero que algunos acontecimientos políticos recientes han puesto seriamente en duda.

Desgraciadamente, el final de Shaftesbury no fue muy divertido. Tras una larga enfermedad y problemas de pulmón, se retiró de la vida pública, y en 1711 se estableció, como Vico, en Nápoles. Murió dos años después. No está claro si Shaftesbury fue el inventor de la frase *«Vedi Napoli e poi muori»* («Ve Nápoles y luego muere»).

John Toland (1670-1722)

La vida política en Inglaterra durante las décadas e incluso durante los siglos posteriores a la Revolución Gloriosa de 1688 está marcada por el conflicto entre los *whigs* y los *tories*, entre liberales y conservadores. Este problema tan típicamente inglés encuentra su expresión filosófica en las obras de dos irlandeses brillantes y opuestos entre sí, John Toland y George Berkeley, obispo de Cloyne. De hecho, Berkeley inventó el término «librepensador» para describir a los radicales y a los infieles como Toland, hasta que le pareció demasiado elogioso y lo sustituyó por el epíteto «insignificante filósofo».

Sin embargo, Toland no tenía nada de insignificante. Hijo bastardo de un clérigo irlandés y de una prostituta de Derry, y bautizado como «Janus

Junius», Toland se convirtió al protestantismo y estudió en Escocia antes de viajar a Holanda y sumergirse en las ideas radicales que emanaban de los escritos de Spinoza y de Pierre Bayle.

Su obra más famosa, *Cristianismo no misterioso*, se publicó cuando su autor tenía tan sólo veinticinco años. Toland era carismático, apuesto y un amante de la conversación desatada. Inventó el término «panteísmo» para describir su idea de que no existe Dios, sino sólo la vital y dinámica materia del universo. Ello trajo la habitual acusación de ateísmo, pero lo de Toland era más bien un materialismo espiritual.

Aunque generalmente se le considera un seguidor de Spinoza, Toland tiene una gran deuda con los escritos de Giordano Bruno, y estaba fascinado por las creencias de los antiguos irlandeses. Incluso llegó a escribir una historia de los druidas. Políticamente, Toland se convirtió en un prominente escritor *whig* y gozó del patrocinio de Shaftesbury.

Aunque Toland se ganó el cariño de Sofía Carlota, reina de Prusia, en sus visitas a Hannover y a Berlín, le esperaba un final muy triste. Murió en Londres en una pobreza tan extrema que no se puso lápida en el lugar donde fue enterrado. Justo antes de que expirase, a Toland le preguntaron si quería algo. Contestó que sólo quería morir. El epitafio de Toland, que él mismo escribió, concluía con las siguientes palabras: «Si quisierais saber más de él, examinad sus escritos».

George Berkeley (1685-1763)

El conflicto entre un radical como Toland y un archiconservador como Berkeley gira en torno a la cuestión de la materia. Berkeley estaba en contra de lo que consideraba la oleada materialista en el Reino Unido de principios del siglo XVIII. Es decir, tanto del materialismo filosófico de alguien como Toland y otros «ateos», como del materialismo socioeconómico, del que fue testigo directo en Londres en 1720 con la «burbuja de la South Sea Company», el primer *crash* bursátil de la historia. Como respuesta a la codicia poco cristiana de semejante materialismo, Berkeley concibió la maniobra filosófica más drástica que se pueda imaginar: sencillamente negó la existencia de la materia.

Para Berkeley, *esse est percipi*, ser es ser percibido. El único acceso que tienen los seres humanos a la realidad es a través de la percepción. Esta teoría de la percepción, combinada con su crítica a las ideas abstractas, tuvo gran influencia en Hume y, por ende, en Kant. Pero Berkeley añade la advertencia crucial que ya vimos anticipada en Malebranche: que todas las impresiones perceptivas tienen su origen en Dios. La naturaleza es, para Berkeley, el *sensorium* de Dios, el ámbito divino que da lugar a todo lo que experimentamos. Desde ese punto de vista, no hay razón alguna para presuponer ninguna realidad material aparte de Dios. Además, insiste Berkeley, la realidad independiente del mundo material no se menciona en ninguna parte de la Biblia.

Entonces, ¿qué hay de la muerte? Es justo decir que Berkeley tenía un temperamento alegre y no le interesaba demasiado la cuestión filosófica de la muerte. No es difícil entender por qué: si la materia no existe y el cuerpo sólo se sostiene por la percepción de Dios, entonces la muerte tiene muy poca importancia —siempre y cuando, por supuesto, uno sea cristiano—.

En una carta a Samuel Johnson, Berkeley escribe: «No veo dificultad en concebir un cambio de estado con o sin sustancia material». Johnson respondió magistralmente al inmaterialismo de Berkeley dándole una patada a una piedra y exclamando: «Yo eso lo refuto *así*». Berkeley estiró la pata de una forma típicamente inmaterial una tarde de domingo durante una visita a Oxford, mientras su esposa le leía un sermón.

Philosophes, materialistas y sentimentales

Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu (1699-1755)

La fama literaria de Montesquieu se estableció en 1721, cuando publicó las *Cartas persas* a la edad de treinta y dos años. El decadente mundo de París del siglo XVIII, en particular la corte de Luis XIV, es contemplado a través de los ojos de dos visitantes persas, Rica y Usbek, y objeto de deliciosas inversiones satíricas. Acostumbrados al mundo de los eunucos y del serrallo, los visitantes comentan la extraña inversión de la costumbre persa, ya que en París los hombres llevan pantalones y las mujeres faldas. Se describe al papa como un gran conspirador

> que hace creer a la gente que tres son uno, que el pan que uno come no es pan, que el vino que uno bebe no es vino y mil cosas más por el estilo.

Las costumbres europeas en torno a la muerte también son objeto de burla. Usbek carga contra la prohibición del suicidio:

> La vida me fue dada como una bendición; cuando deje de serlo, puedo renunciar a ella: al cesar la causa, el efecto también debería cesar.

Usbek también insiste en que habría que abolir toda pompa fúnebre: «Hay que manifestar pena por los hombres cuando nacen, no cuando mueren».

La incómoda verdad de la sátira de Montesquieu es que demuestra que el denominado «despotismo oriental» no es algo exótico, ajeno a la razón occidental, sino que está en su núcleo. El serrallo es precisamente el París de Luis XIV. Montesquieu intentó analizar ese despotismo en *El espíritu de las leyes* (1748), que contiene su muy influyente doctrina de la división de poderes en legislativo, ejecutivo y judicial. El único modo de contrarrestar el poder es enfrentarlo con otro poder.

Montesquieu tuvo el buen gusto de morir en brazos de su amante, madame Dupré de Saint Maur, dejando inacabado un ensayo sobre el gusto para la

Encyclopédie de Diderot y D’Alembert.

François-Marie Arouet de Voltaire (1694-1778)

Abundan las historias en torno a la muerte en París de Voltaire, a la avanzada edad de ochenta y cuatro años. Según la *Vida de Voltaire* de Condorcet, un tal abad Gaulthier recibió la confesión y profesión de fe de Voltaire en su lecho de muerte, quien declaró que quería «morir en la religión católica en que nací». Al oír esa noticia, el párroco de Saint-Sulpice se puso tan furioso que exigió una discusión teológica más detallada con el escéptico *philosophe*. Sabiendo que Voltaire había negado la divinidad de Cristo en sus incesantes diatribas contra la Iglesia católica, el párroco al parecer no dejaba de gritarle al oído: «¿Cree usted en la divinidad de Cristo?», a lo que Voltaire contestaba:

> En nombre de Dios, *Monsieur*, ya no me hable más de ese hombre y déjeme morir en paz.

Según otra versión, cuando Voltaire yacía agonizante, la llama de la lámpara que había junto a su cama se avivó de repente, y él exclamó: «¿Qué? ¿Las llamas ya?». Como queda claro en su *Diccionario filosófico*, Voltaire creía que el infierno era una idea bastante estúpida concebida para embaucar a los pobres y a los ignorantes.

Pero Voltaire no era ateo. Al principio del *Diccionario*, expresaba sus dudas sobre si podría existir una sociedad de ateos, y añadía, pensando sin duda en la suerte que corrió Boecio:

> No quisiera tener nada que ver con un príncipe ateo que considerara útil ordenar que me machaquen en un mortero: estoy bastante seguro que acabaría machacado.

Voltaire era un deísta que creía en la religión natural. Tenía gran simpatía por los cuáqueros, y consideraba que sus creencias y sus prácticas eran acordes con el cristianismo de los Evangelios. Curiosamente, también pensaba que Confucio era el más sabio de todos los mortales.

Según Wagnière, su secretario, Voltaire falleció totalmente tranquilo, después de haber padecido grandes dolores. Diez minutos antes de morir, Voltaire agarró la mano de Morand, su *valet-de-chambre*, la apretó y dijo: «*Adieu, mon cher Morand, je me meurs*» [«Adiós, mi querido Morand, me muero»].

Tras una vida de exilio, cautividad y acoso por parte de la Iglesia y el Estado de Francia, no se permitió enterrar a Voltaire en París. Sus amigos se llevaron el cuerpo en secreto y lo enterraron en la abadía de Scellières, a ciento sesenta kilómetros de la capital. Sus restos fueron devueltos a París con gran ceremonia en 1791 y colocados en el Panteón, el santuario de la Revolución. El cortejo fúnebre iba encabezado por todo un regimiento de caballería, cuatro hombres con disfraces teatrales portaban una estatua dorada de Voltaire, seguidos de los miembros de la Académie Française y de un ataúd dorado que contenía los noventa y dos tomos de las obras completas de Voltaire, recientemente publicadas.

Lamentablemente, algunos miembros de un grupo monárquico religioso, los «Ultras», robaron los restos mortales de Voltaire en 1841 y los tiraron a una pila de basura. Afortunadamente, el corazón había sido extraído del cadáver de Voltaire y hoy en día puede encontrarse en la Bibliothèque Nationale de París.

Alberto Radicati de Passerano, conde (1698-1737)

Incluir a este filósofo italiano más bien oscuro me permite plantear una pregunta sobre la muerte que sigue estando viva: el derecho al suicidio. Es un tema que ya vimos prefigurado en la obra de Montesquieu, donde se planteaba indirectamente en boca de un persa que visita París, y que pronto sería retomado por Hume. ¿Por qué debe considerarse ilegal, inmoral o antirreligioso el suicidio? Como hemos visto, el suicidio era bastante popular entre los antiguos, sobre todo entre los romanos. Así que, ¿qué problema hay con el suicidio?

Radicati nació en una familia aristocrática del Piamonte. Se convirtió al protestantismo y se exilió voluntariamente en Londres. En su panfleto de noventa y cuatro páginas, *Una disertación filosófica sobre la muerte* (1732), Radicati intenta defender y legitimar el suicido ante el cristianismo y ante el

Estado. El panfleto causó mucha agitación en Londres y el fiscal general, ante las reiteradas peticiones del obispo de Londres, declaró que era «el libro más impío y más inmoral». Radicati fue detenido, le impusieron una fuerte multa y huyó después a los Países Bajos, hacia 1734. Murió en la más absoluta miseria en Rotterdam, atendido por un predicador hugonote. Éste declaró que, poco antes de su muerte, Radicati estaba aterrorizado, que abjuró de todo lo que había escrito y que se reconfirmó en la fe protestante.

La sencilla tesis de Radicati es que los individuos son libres de elegir su propia muerte. Ese derecho a morir está basado en una concepción radicalmente materialista de la naturaleza que se inspira en los argumentos epicúreos y estoicos que afirman que el suicidio es un gesto honorable: legítima retirada de un estado de dolor insoportable. Estas ideas fueron tachadas de paganas por la tradición cristiana, sobre todo por Agustín y Tomás de Aquino, aunque, como hemos visto, ya hay argumentos contra el suicidio en Plotino. Para el cristiano, la vida es algo dado, es un *datum* sobre el que tenemos derecho de uso *(usus)*, pero no de dominio *(dominion)*, que es prerrogativa de Dios. Un verdadero cristiano tiene que luchar contra el sufrimiento como un soldado cristiano. Esa actitud empezó a cuestionarse en el siglo XVII, con el ascenso de la ciencia y de la concepción materialista de la naturaleza: en líneas generales, con la idea de Hobbes de la realidad como materia y movimiento, y con la interpretación atea de la identificación de Spinoza entre Dios y la naturaleza. Desde este punto de vista, la muerte no es más que la disolución de un cúmulo de átomos. Es la transformación de una masa de materia en otra, de un ser humano viviente a comida para las hormigas. Radicati reescribe la sabiduría de Epicuro del modo siguiente: «Dejamos de existir de una manera, para empezar a existir de otra».

Pero si eso es así, ¿por qué la gente teme a la muerte? Aquí es donde la cosa empieza a ponerse más interesante. Por definición, el miedo a la muerte no puede basase en la experiencia, ya que nadie experimenta la muerte dos veces, por así decir. Y el miedo a la muerte tampoco puede atribuirse a nuestra constitución natural. Por tanto, el miedo a la muerte ha sido impuesto a la humanidad por

> hombres ambiciosos que, no conformes con el Estado de Igualdad que la naturaleza les ha dado, se empeñaron en saciar su sed de Dominio sobre los demás.

Radicati alude al *Traité des trois imposteurs (Tratado de los tres impostores)*, también conocido como *El espíritu de Spinoza*. Escrito en francés, y publicado de forma anónima en Holanda, probablemente en la década de 1690, el *Traité* es probablemente el texto más peligroso y herético del siglo XVIII. El libro compendia la tradición del pensamiento ilustrado que ya hemos visto en Spinoza y Toland. El *Traité* argumenta que Moisés, Jesús y Mahoma son tres impostores que han engañado a la humanidad al imponer sus «tontas ideas sobre Dios», enseñando «a la gente a recibirlas sin examinarlas». Lo esencial de esta imposición es el fomento del miedo a la muerte, una creencia que los tres impostores propagan mediante los oficios de sus castas sacerdotales.

Lo fascinante del texto de Radicati, y del contexto radical que lo rodea, es la conexión que se establece entre el materialismo, las ideas de Spinoza, el librepensamiento y el derecho al suicidio.

Pero no se trataba (ni entonces ni ahora) de un debate meramente teórico. En abril de 1732, poco después de la publicación del panfleto de Radicati, el suicidio de la familia Smith conmocionó a Inglaterra y fue ampliamente difundido. Richard Smith y su esposa, que vivían en una terrible miseria en Londres, le dispararon un tiro a su hija antes de ahorcarse. En su extensa y cuidadosamente razonada carta de despedida, Smith, encuadernador de profesión, hace alusión al panfleto de Radicati. Dice que él y su familia habían decidido abandonar este mundo hostil antes que vivir en la miseria. Tomaron la decisión con el pleno conocimiento de que las leyes prohibían el suicidio, y añadían que les era «indiferente dónde entierren nuestros cuerpos». El único deseo de los Smith era un epitafio, que dice:

Sin nombre, callado para siempre, mudo;
Polvo, cenizas, nada más hay dentro de esta tumba;
Dónde nacimos o nos criamos no importa,
Quiénes eran nuestros padres, o quién nos engendró;
Fuimos, pero ahora no somos; no pienses más en nosotros,
Porque igual que nosotros, tú te convertirás en polvo.

Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil, madame de Châtelet (1706-1749)

Madame de Châtelet era una mujer de extraordinario talento que escribió influyentes obras sobre la filosofía de la física y la matemática, y que tradujo y comentó la obra *Principia Mathematica* de Newton. Su obra contribuyó enormemente a la promoción de la nueva física en Francia. Cuando tenía veintisiete años, casada sin amor en el típico matrimonio de la época y ya madre de tres hijos, madame de Châtelet inició una aventura amorosa con Voltaire. Ésta se convirtió en una duradera relación intelectual de dieciséis años, durante los cuales vivieron juntos con pleno conocimiento de su marido. Voltaire decía irónicamente de ella que era «un gran hombre cuyo único fallo es ser mujer». Gabrielle tuvo otros amantes aparte de Voltaire, y su última aventura fue con el marqués de Saint-Lambert. Se quedó embarazada, dio a luz al bebé y murió seis días después del parto debido a una embolia.

Pero la importancia de madame de Châtelet no debería juzgarse en función de sus relaciones con los hombres. En una carta a Federico el Grande de Prusia, escribe con gran audacia:

> Júzgueme por mis méritos, o por mi falta de ellos, pero no me considere una simple extensión de ese gran general o de aquel gran erudito, de esa estrella que brilla en la corte de Francia o de aquel renombrado autor. Soy por derecho propio una persona completa, responsable únicamente ante mí misma de todo lo que soy, de todo lo que digo, de todo lo que hago. Puede que haya metafísicos y filósofos cuya erudición sea mayor que la mía, aunque yo no los haya conocido. Sin embargo ellos también son personas frágiles, y tienen sus defectos; de modo que cuando sumo el total de mis virtudes, confieso que no soy menos que nadie.

Julien Offray de La Mettrie (1709-1751)

Médico, filósofo, polemista y *gourmet*, La Mettrie es una figura novedosa en la historia de la filosofía. Fue el primer filósofo en trazar todas las consecuencias morales del rechazo científico a la metafísica y la teología. Argumentó de forma no apologética en favor de un materialismo ateo y hedonista. La Mettrie fue considerado un inmoral por Diderot, un demente por el barón d’Holbach, y Voltaire lo calificó de «el más loco, pero el más ingenioso de los hombres». El revuelo que provocó su libro *Historia natural del alma*, de 1745, dio lugar a que se dictara orden de arresto contra él.

En su libro La Mettrie argumentaba —en lo que hoy en día es la banalidad más aceptada de la ciencia médica— que los fenómenos psíquicos están directamente relacionados con los estados cerebrales y con el sistema nervioso. La Mettrie huyó de Francia hacia los ambientes más tolerantes de Leiden, en los Países Bajos, donde escribió su obra más famosa, el manifiesto materialista *El hombre máquina* (1748) —seguido de *El hombre planta*, del mismo año—. Tras recibir una acogida llena de odio y numerosas amenazas de muerte, La Mettrie escapó, al abrigo de la oscuridad, a Alemania, donde Federico el Grande, mentor de Voltaire, le había ofrecido protección.

La Mettrie llevó una existencia libre, salvaje y bohemia en Berlín, donde dirigió su atención sobre las cuestiones morales. Argumentó a favor de una posición epicúrea en lo referente a la relación entre materia y moral. Pero allí donde Epicuro se conformaba con un pastel de cebada, La Mettrie tenía gustos bastante más sofisticados. Murió tras una comida pantagruélica en casa del embajador francés en Berlín, monsieur Tirconnel. Curiosamente, el embajador había organizado el banquete para agradecer a La Mettrie que le curara de una dolencia. Al parecer, La Mettrie falleció a consecuencia de una indigestión provocada por la ingesta de una enorme cantidad de paté de trufas en mal estado.

La Iglesia católica afirmó que fue obra de la mano de Dios, o por lo menos del paté de Dios. Voltaire cuenta que aunque Federico el Grande parecía muy afectado por la forma en que murió el filósofo, dijo:

> Era feliz, un buen diablo, un buen médico y un autor muy malo. Uno puede quedar muy satisfecho no leyendo sus libros.

Y sin embargo, el déspota ilustrado alemán añadía: «Este *gourmet* ha muerto como un filósofo». En su obra *El sistema de Epicuro*, La Mettrie escribió:

> Estremecerse cuando se acerca la muerte es comportarse como un niño que tiene miedo de los fantasmas y los espíritus. El fantasma pálido puede llamar a mi puerta cuando lo desee y yo no tendré miedo. Sólo el filósofo es valiente allí donde la mayoría de los valientes se vuelven cobardes.

David Hume (1711-1776)

Tanto si se le juzga como «el gran infiel» o como *«le bon David»*, la cuestión que plantea la muerte de Hume es simple: ¿puede un ateo morir feliz? Es decir, ¿puede un ateo aceptar la inminencia de la muerte sin retractarse de sus herejías y abrazando a Dios en una confesión de última hora?

Para Hume, la gran ventaja derivada del estudio de la filosofía es que libera la mente de la superstición y de las pretensiones de las falsas religiones. Aunque sólo fueron publicados póstumamente por su albacea literario, Adam Smith, los ensayos titulados *Sobre la inmortalidad del alma* y *Sobre el suicidio* muestran a Hume en su plenitud filosófica hablando sin rodeos. Al examinar los argumentos a favor de la inmortalidad del alma, Hume permanece escéptico:

> ¿Mediante qué argumentos o analogías podemos demostrar un estado cualquiera de existencia que nadie ha visto jamás, y que no se parece de ninguna manera a nada que hayamos visto jamás?

De modo que no queda más remedio que concluir que el alma es mortal y que se disuelve junto con el cuerpo en el momento de la muerte.

Si no existe un alma inmortal ni un Dios que nos castigue, ¿qué prohibición puede haber contra el suicidio? Ninguna. Para Hume, como para Radicati, el suicidio es un acto que no debería penarse, dado que es una respuesta enteramente razonable al sufrimiento intolerable. Hume añade: «Creo que ningún hombre ha tirado jamás una vida mientras valiera la pena conservarla». Nuestro terror a la muerte es tal que la gente no se mata así como así. Pero si la vida se convierte en una carga que no podemos soportar, Hume cree que estamos legitimados para quitárnosla.

Es sabido que a James Boswell le perturbaba el ateísmo de Hume y solicitó, siéndole concedida, audiencia con el filósofo en dos ocasiones, la segunda poco antes de morir Hume. Boswell le preguntó a Hume si le aterraba el pensamiento de la muerte, a lo que Hume respondió: «En lo más mínimo; no más que el pensamiento de no haber existido, como observa Lucrecio».

Entonces Boswell le preguntó si era posible que existiera otra vida después de la muerte, a lo que Hume replicó: «Es posible que un trozo de carbón

arrojado al fuego no arda». Hume prosiguió diciendo que nunca había albergado sentimiento religioso alguno desde que leyó a Locke y añadió, con unas palabras que aún le traerían problemas en muchas zonas del mundo contemporáneo:

> La moral de todas las religiones es mala, y cuando oigo decir que un hombre es religioso concluyo que no es una persona de fiar, aunque conozco casos de hombres muy buenos que son religiosos.

Boswell estaba profundamente conmocionado por la obstinación descreída de Hume. Pidió consejo a su mentor, Samuel Johnson, y éste le dijo: «¿Por qué tendría que sorprenderle, señor? Hume nunca reconoció haber leído el Nuevo Testamento con atención». En otras palabras, uno no puede creer lo que dice un ateo porque *es* ateo.

En sus breves comentarios autobiográficos, Hume señala que fue «golpeado con un desorden de los intestinos» en 1775, y añade «que se ha vuelto una dolencia mortal e incurable. Ahora cuento con que habrá una rápida decadencia».

Resulta asombrosa la tranquilidad de Hume ante la muerte, su conformidad ante el destino. En la correspondencia que intercambiaron Adam Smith y el médico de Hume, la palabra más recurrente es «alegría», y Smith describe a Hume leyendo felizmente los *Diálogos de los muertos* de Lucrecio pocos días antes de su propio viaje hacia el Hades. Así, Hume el ateo muere con alegría, de buen humor y sin ansiedad. Smith concluye:

> Siempre he considerado, mientras vivía y también tras su muerte, que se había acercado a la idea del hombre perfectamente sabio y virtuoso tanto como acaso permita la naturaleza de la fragilidad humana.

Adam Smith murió con la misma tranquilidad que su mentor el 17 de julio de 1790, en compañía de algunos amigos íntimos.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Sugerir que Rousseau fue un hombre difícil es probablemente el mayor equívoco de los últimos siglos de la filosofía. En 1765, Hume ayudó

valientemente a Rousseau a escapar de Suiza y de Francia, donde se le perseguía por sedición y blasfemia. En su paranoia de inagotables recursos, Rousseau se volvió en contra de Hume, acusándole de conspirar con sus enemigos. A medida que los rumores de la supuesta traición de Hume se extendieron al otro lado del canal de la Mancha, éste escribió tranquilamente una refutación de las acusaciones de Rousseau, calificándolo todo de «un penoso asunto». Tal y como le comentó Samuel Johnson a Boswell durante la estancia de Rousseau en Inglaterra:

> Pienso que es uno de los peores hombres. Tres o cuatro naciones lo han expulsado; y es una vergüenza que esté protegido en este país.

El ensayo autobiográfico de Hume, *Mi vida*, tiene apenas diez páginas y comienza así:

> Es difícil que un hombre hable mucho de sí mismo sin vanidad; por tanto, seré breve.

La vanidad de Rousseau era tal que hablaba largo y tendido sobre sí mismo y escribió tres voluminosas autobiografías. Éste no es lugar para ponderar los detalles del masoquismo sexual de Rousseau en *Las confesiones* ni su sumiso deseo de ser azotado. No tendré en cuenta el delirante diálogo de Rousseau consigo mismo en *Rousseau, crítico de Jean-Jacques* que depositó en el altar de Notre-Dame de París. En cambio, me gustaría fijarme en el último de sus tres autorretratos, *Ensoñaciones del paseante solitario*. Tras la tormenta de sus revelaciones anteriores, un tono de calma impregna las *Ensoñaciones*. Rousseau dice: «Si un anciano tiene algo que aprender, es el arte de morir; nosotros pensamos en cualquier cosa antes que en eso».

Por supuesto, tratándose de Rousseau, las cosas no están tan claras. El jueves 24 de octubre de 1776, Rousseau se puso en marcha para dar un largo paseo por las colinas y la campiña que todavía rodeaba París en aquella época. Se dedicó con fruición a la pasión de su madurez, la botánica, parando de vez en cuando para recoger plantas y flores.

A eso de las seis de la tarde, Rousseau iba caminando de vuelta a París y bajaba por la cuesta de la calle Ménilmontant. De repente, un perro gran danés se lanzó contra él con tal ímpetu que ninguno de los dos pudo esquivar al otro. Rousseau no sintió ni el impacto del mastín ni la caída, y cuando

recobró la conciencia era casi medianoche. Al caer, su mandíbula, que soportó todo el peso de su cuerpo, se golpeó contra los adoquines. Descubrió después que tenía el labio superior partido hasta la nariz y que había perdido cuatro dientes en el maxilar superior. Tenía hinchadas la cara y la cabeza, su pulgar derecho estaba muy dañado y tenía una fuerte luxación en el brazo y la rodilla de su lado izquierdo. Es de suponer que Rousseau estaba muy traumatizado, o por lo menos algo disgustado, por la colisión canina. En absoluto. Cuando recobra la conciencia sobre los fríos adoquines, escribe, en uno de los pasajes en prosa más extraordinarios que conozco:

> Esa primera sensación fue un momento de satisfacción. No era consciente de nada más. En ese instante yo volvía a nacer, y parecía como si todo lo que yo percibía estuviera lleno de mi frágil existencia. Enteramente absorbido por el presente, no podía recordar nada; no tenía una noción clara de mí mismo como persona, ni tenía la más mínima idea de lo que acababa de ocurrirme. No sabía quién era, ni dónde estaba. No sentía ni miedo, ni dolor, ni angustia. Miraba mi sangre correr como si estuviera mirando un riachuelo, sin pensar siquiera que aquella sangre tuviese nada que ver conmigo. Sentía tanta calma por todo mi ser que cuando recuerdo esa sensación no puedo encontrar nada con qué compararlo de entre todos los placeres que animan nuestras vidas.

Rousseau experimenta la eternidad del presente sin pasado ni futuro, desembarazado de cualquier sentido de sí mismo. La sensación que se produce en él es una calma beatífica. El dolor más intenso produce el mayor de los placeres imaginables. Puede que los lectores deseen comprobar la verdad del experimento de Rousseau con un perro grande y servicial.

Al ser una figura pública de tanta fama —y de tanta infamia—, empezaron a circular por París rumores de que Rousseau había muerto, e incluso de que se había suicidado. Al parecer incluso el rey y la reina de Francia estaban seguros de la muerte de Rousseau, y empezaron a aparecer notas necrológicas en la prensa, en su mayor parte muy desfavorables e insultantes. Rousseau incluso se enteró de que se había abierto una suscripción para la venta de sus manuscritos póstumos e inéditos; textos que, para colmo, él no había escrito. Así, Rousseau es el único ejemplo que conozco de un filósofo que vivió su propia posteridad. Sabía que estaba condenado a tener mala fama y que la inmortalidad de su vilipendiado nombre lo engulliría. Rousseau escribe, con su típica soberbia autocompasiva: «Dios es justo; su voluntad es que yo sufra, y Él conoce mi inocencia». Rousseau murió de una gran hemorragia cerebral

dos años después, probablemente como consecuencia de su choque con el gran danés.

Denis Diderot (1713-1784)

Las últimas palabras de Diderot, dirigidas a su hija, madame Angélique de Vandeul, fueron: «El primer paso hacia la filosofía es la incredulidad». Aunque existe cierta incredulidad en torno a las circunstancias de la muerte de Diderot —su fecha y lugar exactos, y si recibió o no la visita de un sacerdote—, el testimonio de su hija es enormemente conmovedor. Es sabido que Diderot dijo: «El objeto de mis deseos no es vivir mejor, es no morir». Denis manifestó en una carta a su hermana Denise cierta ansiedad por el hecho de hacerse viejo y por su futura desaparición:

> Estoy empezando a sentir que me hago viejo: pronto tendré que comer papilla como los niños. Y ya no seré capaz de hablar, lo que será una gran ventaja para los demás, aunque un pequeño inconveniente para mí.

Sin embargo, Diderot afrontó su final con gran dignidad. Tras un agotador viaje de regreso desde San Petersburgo, adonde había acudido por invitación de su patrocinadora, Catalina la Grande de Rusia, Diderot se puso enfermo, se metió en la cama y decidió dejar de hablar. Gozó de una breve mejoría y pudo sentarse a la mesa con su mujer. Comió sopa, cordero cocido y achicoria, y después se tomó un albaricoque (algunas fuentes afirman que fue una fresa). Angélique prosigue la historia:

> Mi madre quiso impedirle que comiera aquella fruta. «¿Pero qué mal crees que puede hacerme?». Se la comió, apoyó el codo sobre la mesa para tomar una compota de cerezas y tosió levemente. Mi madre le hizo una pregunta; como él permanecía callado, ella levantó la cabeza, le miró y ya había dejado de existir.

Como Diderot fue el gran *encyclopédiste* y defensor de la ciencia, había insistido en que su cuerpo fuera diseccionado cuando él muriera. Se descubrió que su cabeza estaba tan bien conservada como la de un hombre de veinte años, que su vesícula biliar estaba seca, al no quedar bilis, y que su corazón era dos tercios mayor que el tamaño normal.

Muchos alemanes y algunos no alemanes

Johann Joachim Winckelmann (1717-1768)

Winckelmann fue quien dio lugar al ideal clásico griego en el arte y en la estética occidentales, fue el plausible fundador de la moderna historia del arte, y su *Historia del arte en la antigüedad* (1764) tuvo una amplia resonancia y consagró a su autor como uno de los más reverenciados intelectuales de la época. Fue asesinado a puñaladas por un desaprensivo en la habitación de un hotel en Trieste.

Aunque dejó Alemania para desarrollar una exitosa carrera en Roma como bibliotecario y presidente de las antigüedades en el Vaticano, decidió volver a casa por primera vez en 1768. Sin embargo, al llegar a Munich, interrumpió repentinamente su viaje y parece que sufrió un colapso mental. Abandonando a sus compañeros de viaje, Winckelmann volvió de incógnito a Italia y en julio llegó a Trieste. Se alojó en la posada más grande de la ciudad e inició una aventura amorosa con un tal Francesco Arcangeli. Tras varias noches de pasión, resultó que el objeto de deseo de Arcangeli no era la persona de Winckelmann sino sus medallas y sus pertenencias de valor. Estranguló a Winckelmann y le apuñaló repetidas veces en los genitales. Posteriormente Arcangeli fue detenido, torturado y ejecutado por el método de la rueda.

Immanuel Kant (1724-1804)

La vida del filósofo es a menudo la de un neurótico obsesivo. Esto es especialmente cierto en el caso de Kant. A las cinco menos cinco de la madrugada Lampe, el criado de Kant, entraba en la habitación de su señor y gritaba: «*Herr Professor*, ha llegado la hora». Kant ya estaba sentado a la mesa del desayuno cuando el reloj daba las cinco. Bebía varias tazas de té, se fumaba su única pipa del día y empezaba a preparar la lección de aquella mañana.

Kant bajaba a su sala de conferencias, daba clase desde las siete hasta las nueve y volvía a subir para ponerse a escribir. Exactamente a la una menos

cuarto Kant le decía a su cocinera: «Han dado menos cuarto», lo que significaba que había que servir el almuerzo. Tras tomarse lo que él llamaba una «copita», el almuerzo comenzaba exactamente a la una. Kant aguardaba con impaciencia el almuerzo, no sólo porque era su única verdadera comida del día, sino también porque, siendo Kant una persona sociable, era una oportunidad para conversar. De hecho, Kant creía —y yo creo que tiene razón— que la conversación ayuda a la digestión. Kant seguía la regla de lord Chesterfield, lo que significaba que el número de invitados no tenía que ser menor que el de las gracias ni mayor que el de las musas, y normalmente era un número entre cuatro y ocho. Kant nunca hablaba de filosofía y las mujeres nunca estaban invitadas.

Después del almuerzo, Kant daba su famoso paseo, por el que las comadres de Königsberg podían saber la hora (la única vez que no dio su paseo fue porque estaba demasiado absorto en la lectura del *Émile*, de Rousseau). Kant paseaba solo para poder respirar por la boca, cosa que a él le parecía más saludable. Le repugnaba la transpiración y en sus paseos veraniegos se quedaba de pie, a la sombra y totalmente inmóvil hasta que se le secaba el sudor. Nunca llevó ligas, por temor a bloquear la circulación de la sangre.

Tras una tarde de lectura, de redacción y de ensoñación, se iba a la cama exactamente a las diez. Entonces Kant procedía a envolverse en la ropa de cama de una forma muy minuciosa, como un gusano de seda en su capullo, y repetía la palabra «Cicerón» varias veces. Dormía extraordinariamente bien.

El declive de Kant fue lento y atormentado, y fue descrito de forma detallada, enérgica, conmovedora y algo monótona por su antiguo alumno y criado, Wasianski, cuyas memorias fueron traducidas al inglés con interpolaciones de Thomas de Quincey bajo el título de: *Los últimos días de Immanuel Kant*.

Kant llevaba muchos años padeciendo una dolencia de estómago que acabó hurtándole todo apetito, salvo de pan con mantequilla y de queso inglés. Tenía frecuentes y terribles pesadillas, con la constante aparición de asesinos junto a su cama. Y lo que es peor, Kant era plenamente consciente de su declive y tenía pocas ganas de ver a sus amigos y de disfrutar de los placeres de la compañía.

El día de su muerte, Kant no articuló palabra y Wasianski le dio a cucharadas un poco de agua mezclada con vino dulce, hasta que Kant susurró

su última palabra: «*Sufficit*» («Es suficiente»). En contra de su deseo de tener un funeral sencillo, la capilla ardiente de Kant se mantuvo durante dieciséis días y al suntuoso cortejo fúnebre asistieron miles de personas. La fiebre kantiana siguió extendiéndose por el mundo de habla alemana y por el resto de Europa.

Aunque Kant es a veces un gran estilista, el cuerpo de su obra a menudo está demasiado envuelto en el ropaje académico formal y más bien complejo de la época. Kant fue el primer filósofo moderno de importancia que se ganaba la vida como docente de filosofía, cosa en lo que le seguirán Fichte, Hegel y otros (aunque Kant también enseñaba un deslumbrante repertorio de materias: geografía, física, astronomía, geología e historia natural). Por desgracia, esa deformación profesional hace que gran parte de lo que dice Kant parezca innecesariamente abstruso.

Si nos viéramos obligados a intentar sintetizar la madura filosofía de Kant en una frase, lo mejor sería seguir los pasos de W. H. Walsh, el gran estudioso de su obra, quien afirmó: «Quería insistir en la autoridad de la ciencia y al mismo tiempo preservar la autonomía de la moral». Ésta es la colosal tarea que aún nos aguarda: ¿cómo podemos conciliar el desencanto del universo que trajeron las revoluciones copernicana y newtoniana en las ciencias naturales con la experiencia humana de un mundo impregnado de valores morales, estéticos, culturales y religiosos? ¿Es posible tal conciliación o están condenadas la ciencia y la moral a separarse a la deriva hacia un nihilismo general? Ésta sigue siendo, a mi juicio, nuestra pregunta. Hölderlin, el gran poeta alemán, llamaba a Kant el «Moisés de nuestra nación». Uno se pregunta a cuántos de sus muchos descendientes les dará por creerse Jesucristo.

Edmund Burke (1729-1797)

El artista Joseph Farington escribe de forma bastante anodina sobre la muerte de Burke:

> Murió de una atrofia y no sufrió mucho. Había escupido sangre y se había consumido.

La causa probable fue una tuberculosis estomacal, y los testimonios sugieren que Burke continuó lúcido hasta el final, y que estuvieron leyendo para él durante sus últimas horas. En cambio, en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, la descripción que hace Burke de la muerte de María Antonieta decididamente rezuma sentimentalismo y una ornamentada nostalgia. Burke describe a María Antonieta como la «visión más deliciosa que jamás brilló en este mundo», que «ella parecía casi no tocar». Burke prosigue, melodramáticamente, con un estilo típicamente *tory*:

> La era de la caballerosidad ha terminado; ha triunfado la de los sofistas, la de los economistas y calculadores, y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre.

Mary Wollstonecraft (1759-1797)

Precisamente contra ese sentimentalismo y contra tal veneración de la tradición y del *statu quo* es contra lo se que protestaba en *Vindicación de los Derechos del Hombre* (1790). Wollstonecraft lo escribió en respuesta directa a lo que le parecía la emotividad superficial de Burke y una postura a favor de la desigualdad social. Le siguió *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1792), probablemente la obra más importante en materia de filosofía moral y política feminista.

La preocupación fundamental de Wollstonecraft era demostrar que las mujeres son seres autogobernados y moralmente autónomos, que pueden alcanzar la igualdad política mediante el uso de la razón y el acceso a la educación. El sentimentalismo *tory* de Burke sencillamente refuerza la posición sumisa de las mujeres en la sociedad y justifica lo que para Wollstonecraft era la prostitución legal del matrimonio convencional, donde efectivamente la esposa era la esclava del marido. La causa de la opresión de las mujeres radica en la creencia de que son moralmente inferiores a los hombres. Por tanto, la declaración de los derechos del hombre en la Revolución Francesa requiere una segunda declaración de los derechos de la mujer y una reforma radical de la sociedad que haga posible la igualdad total entre sexos.

Wollstonecraft hizo más que nadie para demostrar que lo personal es político y viceversa, y tuvo una vida personal turbulenta. Salió de Inglaterra

en 1792, pasó dos años en Francia y tuvo un hijo extramatrimonial con Gilbert Imlay, un especulador estadounidense. Tras ser abandonada por Imlay, Wollstonecraft intentó suicidarse dos veces, una vez con láudano y la otra arrojándose a las aguas del Támesis.

Un par de años más tarde, Wollstonecraft se convirtió en la amante de William Godwin, el primer filósofo del anarquismo. Para sorpresa de sus amigos, la pareja se casó y tuvo una hija, también llamada Mary, la futura autora de *Frankenstein* y esposa de Percy Bysshe Shelley. Por desgracia, la placenta no se desprendió durante el parto y Wollstonecraft murió de unas fiebres algunos días después.

Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794)

En los años posteriores a la Revolución Francesa de 1789, el poder político estaba dividido entre los girondinos, la facción más moderada, y los radicales jacobinos, cuyo líder era Robespierre.

Aunque era un partidario activo y entusiasta de la Revolución Francesa, y pese a haber llegado a ser secretario de la Asamblea Legislativa y diputado por París, Condorcet se pronunció en contra de la ejecución del rey Luis XVI. Desde ese momento se le consideró un girondino. En octubre de 1793 se dictó orden de arresto contra Condorcet, y el gran matemático estuvo escondido durante cinco meses. Durante esa existencia clandestina escribió su libro más influyente, *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, en el que argumentaba, con el clásico estilo de la Ilustración, a favor del progreso de los seres humanos hacia la perfección definitiva. Sin embargo Condorcet llegó a la conclusión de que su escondite era imperfecto y decidió huir de París. Dos días después fue detenido a las afueras de la ciudad, y otros dos días después apareció muerto en su celda. Algunos creen que Condorcet se suicidó con veneno, mientras que otros insisten en que fue asesinado por sus adversarios jacobinos.

Jeremy Bentham (1748-1832)

En el vestíbulo sur del edificio principal del University College de

Londres, en la calle Gower, el cuerpo de Jeremy Bentham descansa sentado y erguido dentro de una cabina de madera con ventanas de vidrio, un poco como una cabina telefónica de anticuario.

En un texto titulado *Auto-Icon: or, Farther uses of the dead to the living [Autoicono: o usos de los muertos para los vivos]*, Bentham daba cuidadosas instrucciones sobre el tratamiento de su cadáver y su exhibición tras su fallecimiento. Si un icono es un objeto de devoción empleado en el ritual religioso, el «Autoicono» de Bentham fue concebido con un espíritu de divertida irreverencia. El «Autoicono» es un ser humano no creyente preservado en su propia imagen en modesto beneficio de la posteridad. Bentham escribe que planeó el «Autoicono»

> con la intención y el deseo de que la humanidad coseche algún modesto beneficio de mi fallecimiento, ya que hasta ahora, estando en vida, he tenido pocas oportunidades de contribuir a ello.

Por consiguiente, el cuerpo de Bentham es una protesta póstuma contra los tabúes religiosos que rodean a los muertos, y encarna el espíritu fundacional del University College de Londres, establecido en 1828 como el primer centro de educación superior libre del control de la Iglesia anglicana.

El cuerpo de Bentham fue diseccionado y su esqueleto fue completamente descarnado y rellenado de paja. Le vistieron uno de sus trajes favoritos y le pusieron en la mano su bastón preferido, «Dapple».

Bentham pidió que su cuerpo estuviera sentado en una silla, «en la actitud que adopto cuando me encuentro sentado y sumido en mis pensamientos». A Bentham le interesaron mucho los relatos que había leído sobre los isleños de Nueva Zelanda y su forma de momificar las cabezas, y quiso que su cabeza recibiera el mismo tratamiento. De hecho, durante los últimos diez años de su vida, Bentham llevaba siempre encima los ojos de cristal que debían adornar su cabeza muerta. Por desgracia, el proceso de momificación salió realmente mal y en su lugar hubo que utilizar una cabeza de cera. La cabeza original, en estado de putrefacción y ennegrecida, al principio estuvo colocada en el suelo de la cabina de madera, a los pies de Bentham. Sin embargo, la cabeza se convirtió en blanco frecuente de las gamberradas estudiantiles, siendo utilizada en una ocasión para la práctica del fútbol en el patio delantero. En 1975 unos estudiantes robaron la cabeza y pidieron un rescate que debía

pagarse al refugio de la beneficencia. Tras reducirse el rescate exigido de 100 libras a diez, la cabeza apareció en una taquilla de la consigna de la estación ferroviaria de Aberdeen, en Escocia. La cabeza original ahora reposa en un refrigerador en los sótanos del University College de Londres.

Se cuenta que el «Autoicono» asiste a las reuniones del consejo del University College, y que su presencia se hace constar en las actas, con estas palabras: «Jeremy Bentham: presente pero sin voto».

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)

A Goethe le parecía

> totalmente imposible que un ser pensante piense en su propia no existencia, en la terminación de su pensamiento y de su vida.

Es cierto, uno podría estar de acuerdo. Sin embargo, la inferencia que extraía Goethe de la imposibilidad de concebir la muerte en la mente de un vivo era la inmortalidad personal. Es decir, si no podemos concebir el final de nuestra vida, nuestra vida no tiene fin. Eso parece estar confirmado por las famosas últimas palabras de Goethe, *«Mehr Licht»* («Más luz»).

No obstante existe otra interpretación para las últimas palabras de Goethe. Thomas Bernhard cuenta que un hombre de Augsburgo, Alemania, fue ingresado en una clínica psiquiátrica por insistir una y otra vez en que las últimas palabras de Goethe no fueron *«Mehr Licht»*, sino *«Mehr nicht»* («No más»). Aunque seis médicos se habían negado a enviar a aquel hombre al manicomio, un séptimo médico finalmente aceptó, bajo la fuerte presión de los buenos burgueses de Augsburgo. Después de algún tiempo el doctor fue condecorado con la insignia de Goethe de la ciudad de Frankfurt, el lugar de nacimiento del gran poeta.

Friedrich Schiller (1759-1805)

Al parecer, a Goethe le invadió en 1805 el presagio de que o bien él o bien Schiller moriría ese año. En enero, ambos contrajeron una grave enfermedad.

Goethe finalmente se curó, aunque la convalecencia fue de varios meses. Schiller, cuyo organismo estaba debilitado por los efectos de una neumonía y una pleuresía contra las que llevaba luchando desde 1791, no tuvo tanta suerte. El 1 de mayo contrajo una pulmonía doble y empezó a entrar y salir de estados de delirio.

Sus últimas palabras estaban llenas de duda: *«Ist das euer Himmel, ist das euere Hölle?»* («¿Es esto vuestro cielo, es esto vuestro infierno?»).

Goethe y Schiller fueron enterrados uno junto al otro en Weimar.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

El gran filósofo del Yo pasó a ser No-Yo a los cincuenta y dos años de edad. Fichte contrajo el tifus de su mujer, quien cuidaba de los soldados heridos durante las guerras de liberación que estallaron entre 1813 y 1815, cuando Prusia intentaba desembarazarse de las fuerzas francesas de ocupación.

Fue una muerte adecuadamente patriótica para el filósofo cuya última obra importante, *Discursos a la nación alemana* (un libro que ha conocido cincuenta ediciones sólo en alemán), exhortaba al pueblo alemán a expulsar a los invasores napoleónicos, y a restablecer la unidad nacional y la finalidad moral. Escribió:

> Toda muerte en la naturaleza es nacimiento, y al morir, la intensificación de la vida se hace inmediatamente patente. La muerte no mata. Por el contrario, tras las antiguas oscuridades, comienza y se desarrolla la vida revitalizante. La muerte y el nacimiento son sólo la lucha de la vida consigo misma, para que la vida pueda aparecer siempre transfigurada.

Fichte está enterrado junto a Hegel en la *Dorotheenkirche* de Berlín.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Para Hegel, la muerte es lo que llama «el trabajo de lo negativo». Bajo esa luz, más bien parece que el conjunto de la obra de Hegel es una filosofía de la

muerte, en la medida en que el método que llama «dialéctica» es un incesante movimiento de negación que abarca todas las áreas de la existencia.

Hegel concibe la experiencia en sí como la anulación de un viejo objeto y el surgimiento de uno nuevo para la conciencia, un objeto que a su vez será negado de nuevo. La experiencia, pues, se parece a una larga marcha hacia la muerte. Sin embargo, y esto es lo crucial, la *dolorosa vía* de la negación no conduce a una vía muerta, sino a lo que Hegel llama «la negación de la negación», que es como entiende lo que denomina «Espíritu». Éste no es otra cosa que el movimiento de la vida misma. De modo que lo que parece una filosofía de la muerte podría describirse más exactamente como un intento de comprender la vida en su despliegue empírico e histórico.

En ese sentido, lo que Hegel dice acerca de la muerte de Cristo es revelador y fascinante. El cristianismo es, para Hegel, la forma más elevada de religión, porque en su acto central el Dios universal adopta con su encarnación una forma humana concreta. Cristo es el Dios-hombre que queda expuesto a la mortalidad en la dolorosa muerte en la cruz. En el lenguaje de la Trinidad, la primera persona de Dios Padre se convierte en la segunda persona de Dios Hijo.

Sin embargo la cosa no acaba ahí, ya que la consecuencia de la «muerte de Dios» (y Hegel se adelanta casi un siglo a las famosas palabras de Nietzsche, aunque su significado sea bien diferente) es la tercera persona de la Trinidad: el Espíritu. Pero el concepto de Espíritu suele provocar confusión. Hegel no creía en cosas como los espíritus incorpóreos ni en la inmortalidad del alma. Para Hegel, el Espíritu no vive en los estrechos límites de la vida de la Iglesia, como en el catolicismo, sino en la vida de la comunidad misma. El Espíritu es, por tanto, simplemente una comunidad viva que se conoce y se autodetermina libremente. Interpretado así, y liberado de su caparazón místico, puede observarse lo próxima que está la idea hegeliana de Espíritu de su inversión materialista en el comunismo de Marx. Aunque es cierto que Marx dijo que era necesario darle la vuelta a la filosofía de Hegel a fin de apreciar su núcleo racional, siempre se consideró «el discípulo de ese gran pensador». Pero, como se suele decir, eso es otra historia.

Por lo que respecta a la muerte de Hegel, no se parece mucho a la de Cristo. A finales de agosto de 1831 una epidemia de cólera barrió Alemania de este a oeste. El denominado «cólera asiático» se había detectado por primera vez en 1817 entre los soldados británicos de servicio en India, y

hacia 1823 llegó a Rusia. En 1832, ochocientas personas murieron de cólera en el depauperado East End de Londres. Normalmente el contagio se producía a través de agua potable en mal estado.

En Berlín, entre el mes de agosto y el fin de la epidemia, en enero de 1832, hubo dos mil quinientos casos de cólera. Al parecer, Hegel podría haber sido una de sus víctimas. Su cuerpo revelaba signos de la infección, como una cara gélida y azulada, al igual que las manos y los pies. Aunque después de su muerte, la esposa de Hegel manifestó que su marido había muerto por complicaciones derivadas de una dolencia estomacal que el filósofo llevaba padeciendo desde un viaje a París realizado en 1827.

Muchos de los biógrafos de Hegel respaldan a su esposa y han aceptado su versión de los hechos. No obstante, las pruebas reunidas por el doctor Helmut Döll en *«Hegels Tod» [La muerte de Hegel]* parecen apuntar en dirección contraria. La insistencia de la mujer de Hegel en que *«Mein seliger, geliebter Mann»* («mi bendito y amado marido») no había muerto de cólera se debía probablemente al estigma que rodeaba el sepelio de las víctimas del cólera. Normalmente se les enterraba de noche, sin ceremonia, y en un cementerio aparte, igual que a los leprosos.

¿Qué relación hay entre Hegel y el puente de Brooklyn? El año de la muerte de Hegel, su alumno favorito y protegido, Johann August Röbling —del que se rumoreaba que había escrito una tesis de dos mil páginas sobre el concepto hegeliano del universo— emigró de Prusia a Estados Unidos. Tras desarrollar una técnica revolucionaria en la construcción de puentes mediante el empleo de cables y de un sistema de andamiajes, Röbling consiguió la contrata para construir el puente de Brooklyn, y las obras comenzaron en 1867. Por desgracia, Röbling resultó herido en un pie durante un accidente en un transbordador y murió de una infección de tétanos dieciséis días después, pese a que le habían amputado los dedos de los pies que tenía dañados.

Inmenso, pesado, gótico e increíblemente sólido, el puente de Brooklyn enlaza y reconcilia dos orillas opuestas de un modo que aún hoy parece desafiar la ley de la gravedad. Al igual que el sistema de Hegel, en el momento de su inauguración el puente de Brooklyn era sin duda alguna la obra de su género más grande e impresionante del mundo. Y al igual que el puente de Brooklyn, la gigantesca arquitectura del sistema hegeliano se apoya en arena.

Friedrich Hölderlin (1770-1843)

En 1806, mientras Hegel escribía su monumental *Fenomenología del espíritu*, Hölderlin, su íntimo amigo y ex compañero de estudios, fue ingresado a la fuerza en una clínica para enfermos mentales en Tubinga, en Alemania meridional. Fue confiado a los cuidados del renombrado doctor Autenrieth, inventor de una máscara facial que aplicaba a sus pacientes para que dejaran de gritar. Los artículos especializados en psiquiatría suelen coincidir en que Hölderlin padecía esquizofrenia catatónica. Diagnosticado como enfermo incurable y con un plazo máximo previsto de vida de tres años, Hölderlin fue dado de alta de la clínica y puesto en manos de un humilde artesano, Ernst Zimmer, junto al que permaneció durante los treinta y un años que le quedaban de vida a Zimmer. Hölderlin murió de pleuresía algunos años después, a la edad de setenta y tres años.

Poco antes de su muerte, Christoph Schwab le regaló a Hölderlin un ejemplar de una nueva edición de sus poemas. Tras hojear el libro, parece que Hölderlin dijo:

> Sí, los poemas son genuinos, son míos, pero el título está mal; en mi vida me han llamado Hölderlin, sino más bien Scardanelli, o Salvatore Rosa, o algo así.

A «Hölderlin» también le gustaba llamarse «Buonaroti» y «Killalusimeno».

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854)

Schelling fue compañero de habitación de Hegel y de Hölderlin en el seminario de teología de Tubinga, donde había sido admitido a la insólita y temprana edad de quince años y medio. A diferencia de Hegel, a quien Schelling llamaba «el viejo», y quien tuvo grandes dificultades para obtener un puesto en la universidad, Schelling fue designado para ocupar una prestigiosa cátedra en Jena cuando tenía veintitrés años.

Entre 1795 y 1809, Schelling produjo una asombrosa variedad de obras filosóficas, que aparentemente cambiaban de año en año. Hay una anécdota

de principios de la década de 1800 sobre un alumno inglés de Schelling llamado Henry Crabb Robinson. Al parecer, Schelling le preguntó a Robinson si la serpiente no era un elemento característico de la filosofía inglesa. Robinson le respondió que la serpiente le parecía emblemática de lo alemán, ya que, al igual que Schelling, cambiaba de piel cada año. Schelling replicó que los ingleses sólo ven la piel y no lo que hay debajo.

En 1841, a petición de las autoridades, Schelling, ya mayor, fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Berlín, para que intentara erradicar la fiebre de hegelianismo que, a juicio de algunos, estaba extendiéndose a lo largo y ancho de la vida intelectual alemana como el cólera. A su primera conferencia, que había generado gran expectación, asistió una gran multitud, entre la que estaban Kierkegaard, Engels y Bakunin. Aunque no se descubrió un remedio contra el hegelianismo, Schelling murió pacíficamente en Suiza a la edad de ochenta años.

Novalis, Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg (1772-1801)

Junto con Friedrich Schlegel, Novalis es el filósofo romántico por antonomasia. Profundamente influido por el concepto del Ego, definido por Fichte como la actividad de lucha permanente, Novalis escribe:

> El camino misterioso va hacia el interior. Es en nosotros, y no en otra parte, donde se halla la eternidad de los mundos, el pasado y el futuro.

Novalis adoptó lo que denominaba «idealismo mágico», que parte de la premisa de que «el mundo es animado por mí», y afirma que el lenguaje es el medio mágico para dar forma al mundo. Sin embargo, en un gesto que iba a influir en el pensamiento deconstructivo contemporáneo, Novalis no creía que el lenguaje fuese la forma idónea de dar voz a la eternidad que llevamos dentro. En otras palabras, dado que el ser humano es finito, el infinito siempre se nos escapará. El nombre que dieron los románticos a ese abismo entre lo finito y lo infinito era la *ironía*, y Friedrich Schlegel escribió: «La filosofía es la auténtica patria de la ironía». Para los románticos alemanes, el medio más idóneo para la expresión de ese fracaso irónico es el fragmento o el aforismo ingenioso. Con ese propósito, a finales de la década de 1790,

Novalis y Schlegel publicaron una serie de aforismos en su influyente revista, *Athenaeum*. Es famosa su comparación del aforismo con un puercoespín:

> Un aforismo, al igual que una obra de arte en miniatura, tiene que estar totalmente aislado del mundo que lo rodea y ser completo en sí mismo, como un puercoespín.

En contra de un filósofo sistemático como Hegel, escribieron:

> Es igualmente fatídico para el espíritu tener un sistema y no tener ninguno. El espíritu sencillamente tiene que combinar las dos cosas.

En unas circunstancias que los románticos consideraban que desarraigaban al ser humano, sólo el poeta puede conducir a la humanidad a su hogar; tema reiterado también en gran parte del romanticismo inglés.

Novalis es el único pensador de este libro (además de Leibniz) que estudió minería. Trabajó en la administración de las minas de sal de Sajonia, en Weissenfels, hasta morir prematuramente a los treinta y nueve años de edad. Tras un periodo de deterioro de su salud y tras sufrir un infarto, Novalis convocó a sus amigos. El 25 de marzo de 1801 se quedó dormido, teniendo sentado junto él a Friedrich Schlegel, y escuchando tocar el piano a su hermano Karl. Nunca más despertó.

Heinrich von Kleist (1777-1811)

Al final de su peculiar y sin embargo formidable ensayo corto titulado *Sobre el teatro de marionetas*, Kleist pondera la naturaleza de la gracia. Dada la naturaleza inquieta de la conciencia humana, Kleist concluye que la gracia sólo puede aparecer de forma corpórea en un ser que

> no tenga conciencia en absoluto, o en el que tenga una conciencia infinita, esto es, o en un títere o en un dios.

El 21 de noviembre de 1811 por la tarde, en un pacto de suicidio, Kleist disparó en el pecho a su amiga Henriette Vogel y a continuación se pegó un tiro en la boca. Parece que habían encargado que les llevaran una mesa y café de un establecimiento cercano para disfrutar de la vista antes de acabar con

sus vidas. Ambos fueron enterrados al día siguiente en el lugar exacto donde murieron. El suicidio es por tanto un retorno a un estado de gracia. El ensayo sobre el teatro de marionetas concluye así: «Éste es el último capítulo en la historia del mundo».

En una brutal ironía histórica, el lugar del suicidio de Kleist y de Henriette —a orillas del lago Wahnsee, al suroeste de Berlín— fue el lugar donde se decidió aproximadamente ciento treinta años después el asesinato de los judíos europeos.

Arthur Schopenhauer (1788-1860)

Schopenhauer es probablemente el filósofo moderno que más habló de la muerte y cuyo pertinaz pesimismo ejerció una gran influencia, que puede notarse en Freud y en el existencialismo, y que sigue apreciándose en escritores como John Gray.

Schopenhauer es el Eeyore[5] de la filosofía continental europea, e insiste en que la existencia es en realidad una especie de error y en que «la vida es una expiación del delito de haber nacido». Dicho lo cual, Schopenhauer tiene un punto de razón: si el objeto de la vida humana es *no* sufrir, los seres humanos están mal adaptados a su verdadera finalidad. El sufrimiento, el dolor, la enfermedad y la pena están por todas partes. La vida humana es para Schopenhauer una pura inquietud, una inconstancia constante que se manifiesta en su forma más evidente en la tragicomedia del deseo sexual:

> Empezamos en la locura del deseo carnal y en la pasión de la voluptuosidad, acabamos en la disolución de todas nuestras partes y en el rancio olor de los cadáveres.

Schopenhauer era conocido por su misoginia. Escribió que «casarse significa hurgar dentro de un saco con los ojos vendados con la esperanza de encontrar una anguila entre una asamblea de serpientes». En 1820 le declararon culpable de la acusación de agresión presentada por una costurera. El filósofo era especialmente sensible al ruido y le había producido tanto enfado la conversación en voz alta de la costurera en el rellano, delante de su habitación, que la empujó escaleras abajo. Fue obligado a pagarle a su víctima una asignación mensual vitalicia. Cuando finalmente la señora murió,

unos veinte años después, Schopenhauer escribió: *«Obit anus, abit onus»* («Muere la anciana, la carga desaparece»).

Para Schopenhauer la muerte es la razón para filosofar y la vida es una agonía constante en un estado de sufrimiento. El ser humano es un *animal metaphysicum* y nuestra necesidad metafísica radica en afrontar la mortalidad cara a cara. La vida, pues, es literalmente una *hipoteca*, un contrato con la muerte:

> La vida debe considerarse un préstamo recibido de la muerte, y el sueño es el interés diario de ese préstamo.

El problema del suicidio atormentó a Schopenhauer. Su padre se suicidó en 1805. Pero si la vida es tan imperfecta como dice una y otra vez Schopenhauer, ¿por qué no suicidarse? ¿Qué razón puede haber para vivir? Como acertadamente argumenta Dale Jacquette, podría pensarse que Schopenhauer se posiciona a favor de una defensa entusiasta del suicidio. Sin embargo, Schopenhauer insiste en que el suicidio es un acto de cobardía. ¿Por qué?

La respuesta está en su metafísica. El gran argumento de la obra filosófica más importante de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, es que el mundo es simplemente una serie de apariencias fugaces. Detrás de esas apariencias existe una gigantesca, impenetrable e inmisericorde Voluntad. Por tanto, y este pensamiento encuentra acogida en Freud, en realidad nosotros no tenemos voluntad, sino que nuestra voluntad depende de un organismo subconsciente sobre el que no tenemos ningún poder. El problema del suicidio, por tato, es que mantiene la ilusión de la plena voluntad. Para Schopenhauer, el único suicidio permisible es el ayuno hasta la muerte de los ascetas, que veremos más adelante con el ejemplo de Simone Weil.

La concepción de la Voluntad de Schopenhauer tiene un corolario peculiar: la posibilidad de una vida después de la muerte. Si es cierto que nuestra voluntad depende de una Voluntad implacable e inmortal, si todas las cosas materiales, incluidos nosotros, no son sino el efecto de tal Voluntad, entonces no puede decirse que la vida de esa Voluntad termine con nuestra muerte. Así, la muerte no es la aniquilación total, sino la descomposición y reconstrucción de los seres individuales en nuevas formas.

Es lo que Schopenhauer llama —haciéndose eco de los estoicos y los taoístas— *palingénesis* (renacimiento). Por consiguiente, pequeños fragmentos de Schopenhauer o de cualquier otra persona (incluso de la odiada costurera) pueden estar al acecho en nuestro lápiz, en nuestra chaqueta o en los cereales de nuestro desayuno. La apariencia material de Schopenhauer sufrió palingénesis tras un segundo infarto y una infección pulmonar. Fue encontrado muerto sentado en su sillón el 21 de septiembre de 1860.

Heinrich Heine (1797-1865)

Los escritos y el ingenio de Heine siempre estuvieron más cerca de Diderot o de Laurence Sterne que de sus propios contemporáneos alemanes. Una vez comentó que si se le preguntara a un pez en el agua cómo se siente, respondería: «Como Heine en París». Acertadamente, murió allí, probablemente de sífilis. Sus últimas palabras fueron: «Dios me perdonará. Es su *métier*[6]».

Ludwig Feuerbach (1804-1872)

Karl Marx escribió de joven en una nota para sí mismo:

> Para ti no hay otro camino hacia la *verdad* y la *libertad* que el que conduce a través del arroyo *[Bach*, en alemán] de fuego *[Feuer]*. Feuerbach es el *purgatorio* del tiempo presente.

Aunque actualmente se le conoce sobre todo como un precursor de Marx, Feuerbach fue el filósofo más leído y más controvertido en Alemania durante los últimos años de la década de 1830 y la década siguiente. Debido a sus ideas radicales, nunca le asignaron una cátedra universitaria y se vio obligado a vivir de los beneficios de la participación de su esposa en una fábrica de porcelana en Bruckberg, Alemania. Cuando el negocio de porcelana se hizo añicos y quebró en 1859, Feuerbach y su mujer vivieron con estrecheces. El dinero para la atención médica de Feuerbach, tras el infarto que le llevó a la

muerte, se recaudó en una colecta de los partidarios del recién fundado Partido Socialdemócrata Alemán.

Tras negar sencillamente la posibilidad de la inmortalidad personal en su obra *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, escrita cuando apenas tenía veintiséis años, Feuerbach radicalizó su crítica del cristianismo en sus obras posteriores. El cristianismo es esencialmente la elevación y la objetivación de un ideal de perfección humana en una forma divina: la persona de Cristo. Después, los seres humanos se hacen ajenos a esa perfección. Lo que los cristianos adoran cuando se arrodillan no es otra cosa que a ellos mismos, en una forma alienada e idealizada. La cura filosófica consiste en superar la alienación, desmitificar el cristianismo y conducir a los seres humanos hacia una auténtica autocomprensión. Para Feuerbach, eso significa que la filosofía se convierte en antropología, la ciencia de la humanidad. En una nota de su diario escrita en 1836, escribió:

> ¡Basta de lamentaciones por la brevedad de la vida! Es un truco de la deidad para realizar una incursión contra nuestra mente y contra nuestro corazón y sacar lo mejor de nuestra savia en beneficio de otros.

Max Stirner, Johann Kaspar Schmidt (1806-1856)

Stirner no creía ni mucho menos que Feuerbach fuera suficientemente radical en su crítica de la religión. En *El único y su propiedad* (1845), Stirner rechaza todos los conceptos religiosos, las normas morales y las convenciones sociales. La obra sigue siendo la afirmación clásica del narcisismo individualista y anárquico, y es una lectura fabulosa. Stirner dice:

> Lo divino es asunto de Dios; lo humano, del hombre. Mi asunto no es ni lo divino ni lo humano, ni lo verdadero, lo bueno, lo justo, lo libre, etcétera, sino únicamente lo que es *mío*, y no es un asunto general, sino único, igual que yo soy único. No hay nada más importante para mí que yo mismo.

El único y su propiedad suscitó una gran atención crítica y se pueden encontrar pruebas de su influencia en el hecho de que Marx y Engels dedicaran varios cientos de páginas de *La ideología alemana* desmenuzando a «San Max» línea a línea.

Pero el éxito de Stirner fue efímero y el resto de su vida desolador. Sus libros posteriores no tuvieron éxito, y su segunda esposa le abandonó, afirmando después que Stirner era un hombre mezquino y desagradable. Stirner cayó en la miseria y estuvo dos veces en la cárcel.

El 25 de junio de 1856 un insecto volador picó a Stirner en el cuello, y éste murió un mes después por la infección que se le produjo.

Los maestros de la sospecha y algunos estadounidenses no sospechosos

Ralph Waldo Emerson (1803-1882)

Emerson es el primer filósofo estadounidense de este libro. Fue admirado con entusiasmo por alguien tan difícil de complacer como Nietzsche, pese a que éste describe la obra de Emerson como «filosofía alemana que ha recibido demasiada agua durante la travesía transatlántica». Dicho esto, en Europa todavía se lee demasiado poco a Emerson, y no se le toma lo suficientemente en serio filosóficamente en ningún otro lugar. Puede que la mayoría de estadounidenses hayan leído un par de ensayos suyos en el bachillerato, pero luego Emerson cae rápidamente en el olvido. La mayoría de los no estadounidenses no llega ni a eso.

El estilo denso, compacto y enigmático de Emerson, combinado con la extraordinaria voz meditabunda que define su prosa, puede verse en *Experiencia* (1844), un ensayo que escribió instigado por la muerte de su hijo dos años atrás. Pero esa muerte no da lugar al lamento ritual acostumbrado. Por el contrario, Emerson escribe que la desgracia de la muerte de su hijo «no le conmueve». Alguien a quien consideraba parte de sí mismo y que no podía ser arrancado de su vida sin desgarrarle a él también, «se desprende de mí y no deja cicatriz». Emerson prosigue: «Me apena que la pena no pueda enseñarme nada». Y concluye, en un tono totalmente sombrío:

> No nos queda más que la muerte. La contemplamos con cruel satisfacción, diciendo: por lo menos he aquí una realidad que no nos pasará por alto.

Lo que se plantea aquí no es negarse al duelo, sino la incapacidad de duelo. Entonces, ¿qué tiene de bueno el pensamiento? Como apostilla Emerson, en contra de Hegel: «La vida no es ninguna dialéctica». Por el contrario, la vida es una «burbuja y un escepticismo, un sueño dentro de un sueño».

No obstante, no todo está perdido todavía. La felicidad consiste en vivir «el mayor número de horas buenas», y eso exige cultivar la práctica de la paciencia. Emerson dice:

> Paciencia y paciencia, al final triunfaremos [...]. No te preocupes por el ridículo, nunca por la derrota; ¡en pie otra vez, viejo corazón! —parece decir—, todavía está por venir la victoria para toda justicia.

Emerson falleció pacientemente de una neumonía.

Henry David Thoreau (1817-1862)

Thoreau fue discípulo de Emerson. Sus meditaciones sobre la naturaleza en su obra *Walden* y la defensa de la conciencia individual contra un gobierno injusto combinan el romanticismo y la reforma que están en el núcleo del movimiento conocido como el trascendentalismo de Nueva Inglaterra.

Después de una excursión, por supuesto de madrugada, para contar los anillos de los tocones de los árboles en una noche lluviosa, Thoreau contrajo una bronquitis. Su salud empeoró a lo largo de los tres años siguientes y parece que era plenamente consciente de que su final andaba cerca y aceptó la muerte con calma.

Cuando le preguntaron si había hecho las paces con Dios, Thoreau respondió: «No sabía que nos hubiéramos peleado». Murió a los cuarenta y cuatro años de edad, y sólo hay una palabra grabada en su tumba, en el cementerio de Sleepy Hollow, en Concord, Massachusetts: «Henry».

John Stuart Mill (1806-1873)

En la sala 26 de la National Portrait Gallery de Londres hay un retrato de Mill que G. F. Watts pintó un par de meses antes de la muerte del filósofo. Con la mirada caída y meditabunda, los labios prietos, el rostro sereno y la mitad de su figura en sombra, la frente de Atlas de Mill está rodeada de una negrura funérea casi total.

Afortunadamente, la muerte de Mill fue menos sombría. Se había retirado a su villa de Saint-Véran, en Aviñón, Francia, con su hijastra, Helen Taylor, quien fue la acompañante constante de Mill tras la muerte de su esposa quince años atrás. Igual que el anciano Rousseau, Mill disfrutaba enormemente con la botánica. La noche del sábado 3 de mayo Mill cogió un

resfriado después de una caminata de veinticuatro kilómetros. Su situación empeoró y murió pacíficamente mientras dormía cuatro días después.

El lema favorito de Mill procedía de la sátira maravillosamente ingeniosa de Thomas Carlyle titulada *Sartor Resartus*: «Trabaja mientras puedas llamarlo “Hoy”; ya que llega la Noche, en la que ningún hombre puede trabajar». Se cuenta que antes de morir, Mill le dijo a Helen: «Tú sabes que he hecho mi trabajo». Fue enterrado junto a la tumba de su esposa en el cementerio de Saint-Véran.

Charles Darwin (1809-1892)

El último libro de Darwin, publicado el año anterior a su muerte, fue *La formación del moho vegetal, a través de la acción de los gusanos, con observaciones sobre sus costumbres*. Aunque difícilmente pueda considerarse un título con gancho, el libro — para sorpresa y deleite de Darwin— fue recibido con entusiasmo y vendió más que *El origen de las especies*. Como señala John Bowlby, con el ojo que tenía para los pequeños detalles, su inmensa perseverancia y el temple teórico mental que caracterizó toda su obra, Darwin demostró que nuestro entero ecosistema dependía de la actividad de las criaturas más humildes de la Tierra.

Naturalmente resulta conmovedor que Darwin se interesara por los gusanos cuando le faltaba poco para convertirse en su alimento. Parece que hacia el final de su vida anhelaba la muerte, y el cementerio que había junto a su casa, en Downe, Kent, le parecía «el lugar más delicioso del mundo». Durante su último año de vida, Darwin se sentía cada vez más cansado y se quejaba:

> No tengo ni el valor ni la fuerza a mi edad para iniciar una investigación que dure años, que es lo único que me gusta.

La vida se había vuelto insípida para Darwin, y tras un ataque al corazón y episodios casi diarios de angina de pecho, confesó: «No tengo el menor miedo a morir». En contra de sus deseos, a Darwin no le permitieron someterse a la acción de los gusanos en el patio de la iglesia de Downe. El famoso agnóstico (el neologismo de Thomas Huxley que describe la actitud

de Darwin ante las creencias religiosas) fue enterrado con gran ceremonia eclesiástica y ahora descansa a pocos metros de Isaac Newton en la abadía de Westminster.

Søren Kierkegaard (1813-1855)

Aparte de padecer un largo periodo de estreñimiento, parece que Kierkegaard gozó de una salud razonablemente buena. Sin embargo, cayó enfermo a finales de septiembre de 1855 y se desvaneció en la calle el 2 de octubre. A petición suya, le llevaron al hospital Frederik's de Copenhague, donde su estado empeoró. La sobrina de Kierkegaard cuenta que cuando le llevaron al hospital, él dijo que había ido allí a morir. Murió seis semanas después, el 11 de noviembre, a la edad de cuarenta y dos años. La causa de su muerte no está clara pero el diagnóstico más probable es tuberculosis.

Parece que Kierkegaard simplemente había perdido las ganas de vivir, agotado por su voluminosa y brillante obra literaria, y deprimido por el lamentable estado de su vida personal y del cristianismo en Dinamarca. Su amigo de toda la vida, Emil Boesen, iba a verle cuando se estaba muriendo y le insinuó amablemente a Kierkegaard que muchas cosas de su vida habían funcionado bien. Kierkegaard contestó: «Por eso estoy muy feliz y muy triste, porque no puedo compartir mi felicidad con nadie». Y prosiguió: «Ruego por verme libre de desesperación en el momento de mi muerte».

Este último comentario es significativo y conmovedor porque seis años atrás, bajo el seudónimo de «Anti-Climacus», Kierkegaard había publicado *La enfermedad mortal* (1849). Esa fatídica enfermedad es la desesperación, que Kierkegaard entiende como conciencia del pecado. La única cura contra la enfermedad que conduce a la muerte es la fe, específicamente la fe en el perdón de Cristo por nuestros pecados. Para Kierkegaard, siguiendo a san Pablo y a Lutero, superar la desesperación exige morir para el mundo a través de la fe en Cristo, que es la muerte de la muerte. La fe es lo contrario del pecado; es el estado donde el yo tiene la voluntad de ser él mismo y «se apoya de forma transparente en el poder que lo estableció».

Por desgracia, el pacífico descanso de Kierkegaard fue efímero. Nada menos que Hans Christian Andersen relata un escándalo que tuvo lugar en el *kierkegaard* (patio de la iglesia, en danés) de Kierkegaard. Pese a sus

incansables diatribas contra el cristianismo degradado de los pastores daneses, Kierkegaard fue enterrado con un servicio religioso en toda regla, y la elegía corrió a cargo de su hermano Peter, el obispo de Aalborg. Escandalizado por semejante hipocresía, el sobrino de Kierkegaard, Henrik Lund, pronunció un discurso de protesta junto a la tumba. Ridiculizó al clero, y en especial al obispo Peter, por enterrar a alguien que había renunciado a todo contacto con lo que Henrik llamó el «cristianismo de juguete de los pastores».

Pocos años después de la muerte de su hermano, Peter Kierkegaard renunció al obispado y también al derecho legal de cuidar de sus asuntos. Terminó sus días demente, en el año 1888.

Karl Marx (1818-1883)

Al parecer Marx tuvo una larga y dolorosa relación con la enfermedad. Durante la redacción de *El capital* (1860-1866), padeció lo que en varias cartas describe como «abominable catarro, inflamación de los ojos, vómitos de bilis, reúma, dolores agudos de hígado, estornudos, mareos, tos persistente y peligrosas pústulas». Las pústulas le provocaban «terribles dolores» y había momentos en que cubrían «todo su cadáver». Eran especialmente virulentas en sus genitales, lo que le provocaba un evidente malestar. Eso por no mencionar la pleuresía y el tumor de pulmón que acabó matándole.

El último decenio de la vida de Marx fue un periodo de constantes enfermedades y de interminables viajes en busca de una cura para sus muchas dolencias. Eso le llevaba a pasar largas temporadas en diferentes instituciones en Austria, Alemania, Suiza, Francia, Argel y a los no tan exóticos destinos de Ventnor, en la isla de Wight, de las islas del canal de la Mancha, a Easbourne y a Ramsgate. Parece que la lluvia perseguía a Marx doquiera que fuese, incluso en Argel y en Monte Carlo.

Durante sus últimos años fue haciéndose una persona cada vez más políticamente irritable, y estaba demasiado deprimido para emprender un trabajo en serio. Marx se sintió destrozado por la muerte de su amada esposa, Jenny, en 1881, y de su primera hija, y su favorita, a la que puso el mote de «Jennychen», dos meses antes de morir él. No obstante, su final fue bastante

pacífico, ya que se quedó dormido en una butaca. Como escribe Engels en su oración fúnebre, con una ramplonería no intencionada:

> El 14 de marzo, a las tres menos cuarto de la tarde, el mayor pensador vivo dejó de pensar.

Marx fue enterrado en la misma tumba que su mujer, en el cementerio de Highgate, al norte de Londres. Su tumba, que durante mucho tiempo ha sido lugar de peregrinación, está adornada con letras de oro que forman la famosa undécima tesis sobre Feuerbach:

> Hasta ahora los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo de diversos modos. Sin embargo, de lo que se trata es de transformarlo.

Marx fue proclamado por un amplio margen el filósofo más importante del mundo en una votación efectuada en el canal Radio 4 de la BBC en julio de 2005.

William James (1842-1910)

Aunque era un pragmático, un empirista y uno de los fundadores de la psicología científica, James tuvo toda su vida fascinación por la investigación física y por la experiencia mística. Ello le llevó a experimentar con diferentes drogas. Afirmaba, por ejemplo, que el único modo en que podía entender a Hegel era bajo los efectos del óxido nitroso.

En sus últimos ensayos, James desarrolla la teoría de lo que él denomina «experiencia pura». Desechando la idea de la conciencia como ficción, la experiencia pura es una aprehensión del presente tal como es, sin tener en cuenta divisiones entre pasado y futuro, ni entre sujeto y objeto. En la experiencia pura, el presente está simplemente ahí para vivirlo.

James tenía una postura agnóstica en temas como la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En *Las variedades de la experiencia religiosa*, James se muestra dispuesto a aceptar la posibilidad de «algo más grande que nosotros», donde podríamos «hallar nuestra máxima paz». Al haber padecido en su juventud lo que él denominaba «anhedonia», lo que supuso largos

periodos de depresión e incluso un intento de suicidio, está claro que la curiosidad de James por semejantes ámbitos de la experiencia no era simplemente teórica.

James murió de cardiomegalia (hipertrofia cardiaca), una consecuencia de sus vigorosas excursiones a pie por las montañas, que era su forma favorita de relajarse. Es característico de la ilimitada energía intelectual de James el hecho de que estuviera escribiendo una introducción a la filosofía hasta muy poco antes de su muerte. En sus páginas iniciales, James escribe:

> La filosofía, que comienza por el asombro, como dijeron Platón y Aristóteles, es capaz de imaginarlo todo diferente de como es. Ve lo familiar como si fuera extraño, y lo extraño como si fuera familiar.

El año antes de su muerte, James asistió a las conferencias de Freud durante su primera visita a Estados Unidos. Freud recuerda que iba paseando y conversando con James, cuando de repente James le entregó su maleta y le pidió que siguiera andando hasta que él superara su angina de pecho. Freud prosigue:

> Murió de esa enfermedad un año después; y yo siempre he deseado llegar a ser tan valiente como lo fue él ante la llegada de la muerte.

James murió acunado entre los brazos de su esposa Alice en la casa familiar en Chocorua, New Hampshire. Le dijo a su mujer que deseaba morir y le pidió que se alegrara por él. Alice apunta en su diario: «William murió poco antes de las 2.30 en mis brazos [...]. No hubo dolor al final, ni tampoco conciencia». Billy, hijo de James, fotografió el cadáver de su padre tendido en su cama de hierro entre sábanas blancas revueltas y le hizo una máscara mortuoria.

El hermano de William, el novelista Henry James, murió seis años después, en 1916. Debido a la belleza doliente y totalmente honesta de la prosa de Edith Wharton, me gustaría citar el testimonio de la muerte de Henry James de su obra *Una mirada atrás* (1934):

> Su agonía fue lenta y tormentosa. El infarto final vino precedido de uno o dos ataques premonitorios, y cada uno de ellos causó un debilitamiento de la intensidad justa para que la mente aún consciente lo notara. La sensación de desintegración tuvo que

intensificársele trágicamente a un hombre como James, que tan a menudo y con tanta profundidad había reflexionado sobre ello, que tan atentamente había vigilado la aparición de sus primeros síntomas. Se dice que James contó a su vieja amiga lady Prothero, cuando ella fue a verle tras el primer infarto, que en el mismo acto de desplomarse (en aquel momento se estaba vistiendo) oyó en la habitación una voz, que al parecer claramente no era la suya, y que decía: «Así que por fin está aquí, la cosa distinguida». La frase es tan hermosamente típica de James que resulta imposible no dejar constancia de ella. Vio acercarse a la cosa distinguida, la afrontó, y la recibió con palabras dignas de todos sus avatares con la vida.

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Mucho —puede que demasiado— se ha escrito sobre el colapso de Nietzsche a principios de enero de 1889, sobre su posterior «locura» y su muerte once años después. Gran parte de las especulaciones sobre la locura de Nietzsche gira en torno al papel de su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche. Ella volvió a Alemania tras intentar fundar una colonia de arios en Paraguay llamada *Nueva Germania*. El marido de Elisabeth se suicidó en 1889 y la colonia se hundió económicamente.

Ferviente antisemita, Elisabeth evidentemente no era una persona agradable. Es relevante su papel en la manipulación y la distorsión de la obra de Nietzsche y la ocultación del historial médico de su hermano. Ella siempre insistió en que la locura de su hermano se debía al agotamiento mental derivado de un exceso de trabajo intelectual. Elisabeth nunca aceptó que el hundimiento de Nietzsche fuese consecuencia de la infección sifilítica que había contraído, cuando era estudiante, en un burdel de Colonia, en 1865, por la que recibió tratamiento en Leipzig en 1867. No obstante, la evolución de la sífilis de Nietzsche es enteramente típica, desde la aparición de los primeros trastornos discapacitantes en 1871 hasta su derrumbe en 1889 (la sífilis terciaria era el SIDA de finales del siglo XIX).

Lo único atípico es el periodo transcurrido entre el derrumbe de Nietzsche y su muerte. (Por cierto, Richard Wagner creía que la causa de la enfermedad de Nietzsche era un exceso de masturbación, y el gran compositor tuvo la amabilidad de comunicarle su diagnóstico al médico de Nietzsche).

Tras su regreso a Alemania, Nietzsche fue entregado a los cuidados de Otto Binswanger, tío del famoso psicólogo existencial Ludwig Binswanger,

quien sería fuertemente influido por Heidegger. Otto Binswanger era un médico extraordinariamente diligente y, aunque en aquella época Nietzsche prácticamente no tenía ningún reconocimiento como filósofo, estudió la obra de Nietzsche para poder entender mejor a su paciente.

Binswanger diagnosticó diplomáticamente la dolencia de Nietzsche como «parálisis progresiva». El contenido del historial médico de Nietzsche revela algunos detalles bastante más desagradables. Al parecer Nietzsche era coprófago, es decir que era propenso a comerse sus propias heces y a beberse su orina.

En una ocasión se produjo un intercambio profundamente conmovedor entre Nietzsche y Binswanger, en el que el primero sonríe y le pide a su médico: «Por favor, deme un poco de salud».

Tal era la obsesión de Elisabeth por ocultar la deshonrosa verdad sobre su hermano que al parecer encargó que robaran el historial médico de Nietzsche, y su contenido sólo llegó a conocerse años después de la muerte de su hermana, en 1935 (Hitler asistió a su funeral).

Lo que a menudo se menosprecia en las obras de «locura» de Nietzsche son su ironía y autoparodia desgarradoras. ¿Hay que tomarse en serio el título de la pseudoautobiografía de Nietzsche titulada *Ecce homo*, que son las palabras que Poncio Pilatos dirigió a un Cristo humillado tras recibir los latigazos? ¿No existe rastro de humor en capítulos como: «Por qué soy tan sabio», «Por qué soy tan inteligente», «Por qué escribo unos libros tan excelentes» y «Por qué soy un destino»? Cuando Nietzsche escribe: «Ser inmortal se paga caro: hay que morir en vida varias veces», ¿no es para que sonriamos, sólo un poco?

En su carta de 6 de enero de 1899, que provocó que su amigo Franz Overbeck, antiguo colega suyo en Basilea, fuera a buscarle a Turín, Nietzsche escribe al historiador Jakob Burkhardt:

> Querido profesor: en última instancia me gustaría mucho más ser profesor en Basilea que ser Dios, pero no me atreví a forzar mi egoísmo privado hasta el punto de descuidar la creación del mundo.

Se puede deducir algo parecido a propósito de la actitud de Nietzsche hacia el cristianismo. *Ecce homo* concluye con las siguientes palabras, aparentemente dramáticas: «¿He sido comprendido? —*Dionisio contra el*

Crucificado—». Pero la larga guerra de Nietzsche contra el cristianismo no debería hacer que los cristianos lo vean como una especie de apóstata satánico. Por el contrario, Nietzsche señala: «Los cristianos más respetables siempre han mostrado una buena disposición hacia mí». Como si quisiera demostrarlo, el actual arzobispo de Canterbury —un cristiano muy respetable — ha escrito un poema sobre la «locura» y muerte de Nietzsche. Concluye con las siguientes palabras:

Por la noche rugía; durante el día susurraba:
Mi voz no está bien. Blanco,
Hinchado, su cráneo le ahogaba como una piedra,
Su aliento, al final, era como el sonido
De pisadas sobre vidrios rotos.

Como decía irónicamente Nietzsche: «Algunos hombres nacen póstumamente».

Sigmund Freud (1856-1939)

En una carta escrita en el último año de su vida, Freud habla de una «nueva reaparición de mi querido y viejo cáncer con el que vengo compartiendo mi existencia desde hace dieciséis años». Entre abril de 1923 y su muerte, Freud fue operado en numerosas ocasiones de cáncer de boca, mandíbula y paladar. Las estimaciones oscilan entre las veintidós y las treinta y tres operaciones. La causa era su hábito de fumar puros sin parar, hasta veinte al día, hábito sin el cual Freud era incapaz de pensar ni escribir, y al que nunca renunció.

Freud vivía en un dolor constante, pero el único fármaco que tomó hasta el final fue un poco de aspirina. En una carta a Stefan Zweig, quien posteriormente también hablaría en su funeral, escribe: «Prefiero pensar con tormento que no ser capaz de pensar en absoluto». Durante los últimos meses de su vida Freud desarrolló una tumoración en su mejilla que emitía un olor tan desagradable que su perro favorito, un chow chow (Freud era un gran aficionado a los perros), se negaba a quedarse junto a él y se acurrucaba en un rincón de la habitación. Una vez que el tumor traspasó su mejilla, y con el cuerpo atrofiado debido a su incapacidad para comer, Freud le dijo a Max Schur, su médico de confianza:

> Mi querido Schur, usted recuerda nuestra primera conversación. Usted me prometió que me ayudaría cuando yo ya no pudiera seguir. Ahora es sólo una tortura y ya no tiene ningún sentido.

Schur le administró morfina a Freud, y éste se quedó plácidamente dormido, hasta que falleció al día siguiente.

Freud tenía un carácter bastante morboso y decía que pensaba en la muerte todos los días. También tenía la extraña costumbre de despedirse de los amigos con estas palabras: «Adiós; puede que no me volváis a ver nunca». Sin entrar en el debate sobre el instinto de muerte, según el cual Freud afirma, de una forma que claramente tiene su origen en Schopenhauer, que la meta del esfuerzo humano es un estado inerte donde cese toda actividad, existe también un evidente deseo de muerte por parte de Freud. Tras sufrir un desvanecimiento en Munich en 1912, las primeras palabras de Freud al recobrar el conocimiento fueron: «Qué dulce debe de ser morir».

No obstante, la reacción de Freud a su sufrimiento físico demuestra una ausencia total de autocompasión y una aceptación de la realidad. Freud no dio muestras de lamento ni irritación por su dolorosa enfermedad, sino que la aceptaba y estaba resignado a su destino. En Freud no hay ni celebración ni evasión del sufrimiento, lo que le acerca mucho más a Epicuro y a Montaigne que a Schopenhauer. Hay simplemente una aceptación lúcida de la realidad y del dolor que puede traer consigo. Como dijo Ernest Jones en su oración fúnebre en el crematorio de Golders Green, al norte de Londres, pocas semanas después del estallido de la II Guerra Mundial:

> Si alguna vez puede decirse que un hombre ha derrotado a la misma muerte, que ha vivido a despecho del Rey de los Terrores, que a él no le daba ningún terror, ese hombre es Freud.

Henri Bergson (1859-1941)

Bergson tuvo una muerte genuinamente heroica y filosófica. Según la legislación racista impuesta por el gobierno colaboracionista de Vichy tras la derrota de Francia a manos de la Alemania nazi en 1940, los judíos estaban obligados a hacer cola para presentarse a las autoridades. Aunque a Bergson

se le había concedido una exención debido a su fama, el 3 de enero decidió hacer cola con los demás judíos y murió del resfrío resultante. Aunque espiritualmente se sentía atraído por el cristianismo, Bergson se negó a convertirse, diciendo:

> Yo me habría convertido, de no ser porque preveía desde hacía muchos años que una formidable oleada de antisemitismo estaba a punto de abatirse sobre el mundo. Quise permanecer entre quienes mañana serían perseguidos.

Bergson fue un filósofo muy leído y muy influyente en vida, y recibió todos los honores literarios y académicos que se puedan concebir. Su fama era tal que los franceses hablaban de «*le Bergson boom*», tras la publicación de *La evolución creadora* en 1907. El primer atasco de tráfico en la avenida Broadway de Manhattan del que se tiene constancia fue provocado por la conferencia pública inaugural de Bergson en 1913, y él fue el primero de los poquísimos filósofos que han recibido el Premio Nobel de Literatura, en 1928. Sin embargo, tras su muerte Bergson desapareció de la escena filosófica hasta el reciente interés renovado por su obra, que se debe en gran medida a la influencia que Bergson tuvo en Gilles Deleuze.

John Dewey (1859-1952)

Dewey es una figura injustamente infravalorada en la filosofía contemporánea. La influencia de la gigantesca obra escrita durante su larga vida se vio eclipsada, tras su muerte, por dos factores: el ascenso de una tendencia cada vez más cientificista en la filosofía anglo-estadounidense en los años cincuenta, y la tendencia compensadora hacia la fenomenología y el marxismo en el pensamiento de Europa continental durante el mismo periodo.

La obra de Dewey no pertenece a ninguna de esas tendencias filosóficas pero asume las inquietudes de ambas. Su filosofía está abierta a la influencia del pensamiento europeo, sobre todo de Hegel, y Dewey llevó a cabo un importante trabajo en el campo de la lógica y de la filosofía de la ciencia, en particular sobre la influencia del darwinismo en la filosofía. Hay muchas

discusiones, a veces un tanto ampulosas, sobre el pluralismo en filosofía. Dewey fue el primero en explorar el tema, hace ya mucho tiempo.

Es posible que la filosofía siempre haya tenido una reacción alérgica a la democracia, desde la ridiculización que Platón realizó hacia una política basada en la opinión y no en el conocimiento, hasta las burlas de Nietzsche hacia el igualitarismo. Dewey mostró la contribución que la filosofía puede aportar a la vida democrática. Eso no significa que los filósofos tengan que ser reyes platónicos, pero tampoco son simplemente los «subalternos» de Locke, ni conserjes del Palacio de Cristal de las ciencias. Aquí todo gira en torno a la relación entre democracia y educación. Dewey veía la educación como el desarrollo dinámico y continuo de la vida democrática, lo que él denominaba «reconstrucción», y creía acertadamente que la sociedad no puede transformarse a sí misma sin prestar una atención escrupulosa a la pedagogía. Dewey creía que el aprendizaje es más importante que el conocimiento y definía la filosofía como «la teoría general de la educación». Dewey puso en práctica sus influyentes ideas sobre educación a partir de 1894 en la recién fundada Universidad de Chicago, y más tarde en la Universidad de Columbia, Nueva York.

Murió de neumonía tras fracturarse la cadera en 1951, lesión de la que no consiguió recuperarse.

El largo siglo XX, 1:
la filosofía en tiempo de guerra

Edmund Husserl (1859-1938)

Aunque de joven se convirtió al protestantismo luterano, los orígenes judíos de Husserl provocaron su exclusión de la Universidad de Friburgo tras el acceso al poder de Hitler en 1933. La conducta de Heidegger —antiguo alumno de Husserl, y su sucesor en la cátedra de filosofía en la universidad— fue particularmente vergonzosa, e incluso llegó a negarle a su anterior mentor los privilegios de la biblioteca.

En 1935 y 1936, cuando las luces empezaban a apagarse por toda Europa, el anciano Husserl viajó a Viena y a Praga para dar una serie de conferencias que se convirtieron en su último libro, inacabado, titulado *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Para Husserl, la filosofía es la libertad de la total responsabilidad de uno mismo y el filósofo es «el funcionario de la humanidad». Husserl concluye afirmando que el deber del filósofo es enfrentarse con «el bárbaro odio del espíritu» y renovar la filosofía a través de «un heroísmo de la razón». En una época de crisis, entonces como ahora, el mayor peligro al que se enfrentan los «buenos europeos» es el hastío, la negativa a asumir la lucha filosófica de la razón contra la barbarie.

Según su antiguo ayudante y devoto discípulo Ludwig Landgrebe, cuando Husserl fue atacado por la enfermedad que acabaría con su vida, sólo tenía un deseo: poder morir en la forma digna de un filósofo. Rechazando la intercesión de su iglesia, Husserl dijo: «He vivido como un filósofo y quiero morir como un filósofo».

George Santayana (1863-1952)

Tras la muerte de su madre en 1912, Santayana —que ya era un filósofo renombrado e influyente— renunció a su puesto en Harvard y viajó a Europa, para no regresar jamás a Estados Unidos. Roma pasó a ser su hogar de adopción. Vivió de forma monacal en el convento de las Monjas Azules al

pie de la colina del Capitolio, aunque nunca se convirtió al catolicismo. Cuando un amigo le preguntaba por qué no se había casado, Santayana respondía: «No sé si casarme o comprarme un perro». Su protector y antiguo ayudante, Daniel Cory, describe una típica escena con Santayana en los últimos años de su vida:

> A menos que estuviera lloviendo con fuerza, íbamos andando a almorzar a un restaurante cercano, y allí Santayana pedía un plato que me parecía bastante sustancioso, como un *curry* indio con muchas especias, o un sofisticado *dolce* para rematar el banquete. Y bebía tres vasos de vino —casi *mezzo litro*— con la comida. (Siempre me sorprendió la forma en que vertía sobre su pastel cualquier resto de vino).

Como si ese hedonismo deliberado no fuera suficiente para enfurecer el buen gusto puritano estadounidense, sus ideas políticas eran maravillosamente no comprometidas. Según Todd Cronan, en la revista *Life* apareció un artículo sobre Santayana después de que en 1944 unos soldados estadounidenses lo descubrieran en Roma durante la liberación de Italia. Cuando le preguntaron su opinión sobre la II Guerra Mundial, Santayana dijo: «No sé nada, yo vivo en lo Eterno». Santayana tenía poca paciencia para aquello que no le proporcionaba placer. Si aceptamos que el espíritu está arraigado en la carne, entonces, tal y como Santayana escribe en una carta:

> La solución debe de estar en una especie de epicureísmo, es decir, de disfrute de la vida, momento a momento, en toda su pureza, sin preocupaciones ni remordimientos.

Entre sus alumnos de Harvard se cuentan poetas tan importantes como Robert Frost, T. S. Eliot y Wallace Stevens, y la poesía de éste está especialmente impregnada de la influencia del filósofo. Stevens escribió uno de sus últimos poemas después de la muerte de Santayana, titulado *A un viejo filósofo en Roma*, donde se le describe «en el umbral de los cielos». La identificación de Stevens, próximo a la muerte, con el filósofo muerto es evidente, y escribe, con cariño evidente aunque no sin ambivalencia:

> *Tu dormitar en las profundidades de la vigilia,*
> *En el calor de tu cama, o sentado al borde de tu silla, vivo*
> *Y sin embargo viviendo en dos mundos, impenitente*
> *hacia uno, y hacia el otro sumamente penitente,*
> *Impaciente por la grandeza que necesitas.*

Santayana murió tras una dolorosa lucha contra el cáncer. Un par de días antes de su muerte, Cory le preguntó si estaba sufriendo. «Sí, amigo mío. Pero mi malestar es enteramente físico; no tengo problemas morales de ningún tipo».

Santayana no fue el único filósofo que eligió morir en la Ciudad Eterna. Aquejado de un cáncer terminal, Bernard Williams terminó sus días en Roma en 2003.

Benedetto Croce (1866-1952)

Croce fue el filósofo italiano más importante de la primera mitad del siglo XX y un símbolo de la oposición al fascismo de Mussolini. Tras quedarse huérfano por el terremoto de Casamicciola en 1883, su vida pasó a ser su obra. Poco antes de morir, a los ochenta y seis años de edad, a Croce le preguntaron por su salud. Apropiadamente Croce respondió: «Me estoy muriendo en mi trabajo».

Giovanni Gentile (1875-1944)

Aunque Croce era amigo de Gentile y ambos editaron entre 1903 y 1922 la revista *La Critica*, de enorme influencia, surgió una discrepancia permanente entre ellos debido a la adhesión de Gentile al fascismo. Gentile, descrito por Mussolini y por él mismo como «el filósofo del fascismo», fue nombrado ministro de educación y ocupó numerosos cargos políticos de peso en las décadas de los años veinte y treinta. El 15 de abril de 1944, tras la liberación de Italia, Gentile fue asesinado por unos partisanos a las afueras de Florencia, probablemente por orden del Partido Comunista Italiano.

Antonio Gramsci (1891-1937)

Y lo anterior nos conduce al filósofo comunista más importante de Italia, o puede que de todo el mundo. En 1926, violando su inmunidad parlamentaria,

Gramsci fue encarcelado por los fascistas, tras haber sido elegido diputado en 1924. Después de ser juzgado por un tribunal especial en 1928, Gramsci fue condenado a veinte años y ocho meses de cárcel. Al parecer, el fiscal, refiriéndose a Gramsci, dijo: «Tenemos que detener el funcionamiento de ese cerebro durante veinte años».

Aunque con mala salud, y teniendo que compartir al principio su celda con otros cinco presos, Gramsci mantuvo en funcionamiento su cerebro y produjo sus *Cuadernos de la cárcel*, donde realiza una crítica y una reconstrucción vigorosas de los conceptos básicos del marxismo. Gramsci describía su postura como una «filosofía de la praxis», que implica la unión de la reflexión teórica con la vida práctica según la forma descrita anteriormente en la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach.

En manos de Gramsci, el marxismo no se reduce a una especie de determinismo histórico donde todos los aspectos de la vida tienen que interpretarse en términos de sus causas económicas. Por el contrario, el marxismo de Gramsci, concebido como una filosofía de la praxis, se expande para tomar en consideración las esferas de la política, de la ideología, de la religión y de la cultura en su sentido más amplio.

Después de que su salud se deteriorarse en la cárcel, Gramsci fue legalmente libre en 1937, pero estaba demasiado enfermo para moverse. Murió el 27 de abril tras una hemorragia cerebral.

Bertrand Russell (1872-1970)

El primer libro de tapa dura que recuerdo haber comprado fue una primera edición de la obra *Por qué no soy cristiano* (1957), de Bertrand Russell. En la cubierta azul, bastante desgastada, Russell dice, con palabras que se hacen eco de Epicuro y de Lucrecio:

> Yo creo que cuando muera me pudriré, y nada de mi ego sobrevivirá. No soy joven y amo la vida. Pero no estoy dispuesto a temblar de terror ante el pensamiento de mi aniquilación. La felicidad no es menos verdadera porque tenga que acabarse, ni tampoco el pensamiento y el amor pierden su valor porque no sean eternos.

Cualquier concepción de la inmortalidad del alma es por tanto inicua, porque es falsa, y también es destructiva para la posibilidad de ser felices, lo que requiere que aceptemos nuestra finitud. En ese sentido, Russell creía que todas las grandes religiones del mundo eran falaces tanto como moralmente dañinas. El mundo en que vivimos no se ha formado siguiendo ningún plan divino, sino que es una mezcla de caos y accidente. Lo que el mundo necesita, por tanto, no son dogmas religiosos sino una actitud de indagación científica que nos permita dar un sentido a la mezcla de caos y accidente.

Russell murió tras contraer una bronquitis aguda, en compañía de su cuarta esposa, Edith. Insistió en su deseo de que no hubiera funeral religioso y que no se divulgara el lugar de su cremación. También dejó dicho que no quería que hubiera música. Las cenizas de Russell fueron esparcidas por las colinas galesas y su nieta Lucy escribió en una carta dirigida a Dora, la segunda esposa de Russell, hacia el que ésta sentía cierto rencor: «Si hay fantasmas que enterrar, que sean enterrados, junto con nuestras infancias, entre las magníficas montañas». Como ha señalado Ray Monk, el biógrafo de Russell, su vida se vio marcada por el fantasma de la locura y esos fantasmas sobrevivieron a su muerte. Monk dice:

> Al morir, Russell dejó dos ex esposas enemistadas, un hijo esquizofrénico y distante y tres nietas que se sentían atormentadas por los «fantasmas de maniacos», tal y como había descrito Russell a su familia en 1893.

Cinco años después de la muerte de Russell, Lucy se bajó de un autobús en Saint Buryan, Cornwall, se roció de parafina y se prendió fuego como los monjes budistas en Vietnam durante la ocupación estadounidense. El dolor fue demasiado intenso y Lucy fue corriendo al taller de un herrero, donde la envolvieron en mantas y sacos para apagar las llamas. Perdió el conocimiento y murió antes de llegar al hospital.

Moritz Schlick (1882-1936)

En la historia de la filosofía hay accidentes felices y accidentes desgraciados. Moritz Schlick tuvo la suerte de que le nombraran catedrático de filosofía en la Universidad de Viena en 1921, el mismo año de la

publicación de un libro breve y difícil escrito por un joven filósofo vienés, Ludwig Wittgenstein, el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Schlick se convirtió en la cabeza visible de un grupo intelectual enormemente influyente que empezó a conocerse en 1929 con el nombre de Círculo de Viena. En líneas generales, el positivismo lógico vienés creía que toda verdad es o bien lógicamente válida o bien empíricamente verificable. De ese modo podía eliminarse de la filosofía todo rastro de metafísica.

Pero por desgracia, el Círculo de Viena se dispersó después de que un estudiante perturbado asesinara a Schlick en la escalinata de la Universidad de Viena. Austria derivó hacia la *Anschluss* [anexión] con Alemania en 1938, y los restantes miembros del Círculo de Viena se fueron marchando poco a poco a Reino Unido y a Estados Unidos, donde ejercieron una enorme influencia en el desarrollo de la filosofía profesional.

Aunque el estudiante que asesinó a Schlick había ingresado en el Partido Nazi, al parecer el crimen fue consecuencia de un rencor personal, ya que Schlick había rechazado la tesis doctoral de aquél. Se cree que el estudiante estuvo varias semanas acechando a Schlick antes de asesinarle. El estudiante seguía a Schlick y a su esposa hasta el cine, se sentaba en el pasillo justo delante de la pareja y se pasaba todo el tiempo vuelto hacia atrás, mirando a Schlick directamente a la cara. Los demás alumnos de Schlick le aconsejaron que acudiera a la policía para poner fin al acoso, pero Schlick —un ferviente liberal— se negó a solicitar la intervención policial.

En un artículo publicado en la *Revista Filosófica* el año de su muerte, Schlick escribe:

> Me resulta fácil imaginarme asistiendo al funeral de mi propio cuerpo, ya que no hay nada más fácil que describir un mundo que se diferencia de nuestro mundo habitual tan sólo por la total ausencia de todos aquellos datos que yo llamaría partes de mi cuerpo.

Se desconoce si Schlick consiguió verificar empíricamente este comentario.

György Lukács (1885-1971)

Lukács fue enterrado en Budapest con honores del Partido Comunista tras recuperar su crédito político en Hungría en la década de los sesenta. Sin embargo, estuvo a punto de que le ejecutaran en 1956, cuando era ministro de Cultura en el gobierno de Imre Nagy. Aquello dio lugar a una historia siniestramente cómica.

Lukács no era un gran admirador de la obra de Franz Kafka, a quien consideraba un «idealista» y un mal ejemplo del decadente modernismo estético. Lukács abogaba por un realismo estético que abominaba del mundo kafkiano de *Angst* y alienación, donde individuos aislados eran detenidos por delitos desconocidos, sometidos a juicios absurdos y condenados sin motivo.

Después de que los tanques soviéticos avanzaran sobre Budapest para aplastar la rebelión húngara, Nagy fue ejecutado y Lukács fue arrestado en plena noche y arrojado a un camión militar junto a otros altos cargos del gobierno. A continuación el camión desapareció en la oscuridad de la campiña para acudir a una cita con un destino desconocido pero probablemente desagradable.

Lukács fue conducido a un gran castillo en Transilvania y no le dijeron si iba a ser puesto en libertad o a permanecer detenido. Cuenta la historia que Lukács se volvió a uno de los otros ministros detenidos y dijo: «Pues Kafka era un realista, al fin y al cabo».

La desoladora belleza de este chiste reside en que, en aquella peligrosa situación, Lukács ironiza consigo mismo. La gracia consiste en que Lukács se encuentra a sí mismo ridículo porque la realidad ha conspirado para producir una situación que contradice de plano su juicio estético, algo que él está dispuesto a aceptar de buena gana. El verdadero humor consiste en reírse de uno mismo.

Franz Rosenzweig (1886-1929)

En 1919 Lukács experimentó algo parecido a una conversión religiosa al bolchevismo y participó en el efímero gobierno comunista de Béla Kun en Hungría. Seis años antes, en 1913, Rosenzweig había sufrido una conversión de unas características bastante diferentes. En la noche del 7 de julio, durante una intensa discusión con su amigo Rosenstock, Rosenzweig decidió convertirse al cristianismo. No obstante, Rosenzweig afirmaba que «podía

hacerse cristiano sólo en calidad de judío», y asistió a la sinagoga de Berlín hasta el momento de su bautizo. Sin embargo, durante el servicio religioso del Yom Kippur, el 11 de octubre, tuvo una experiencia religiosa que le llevó a adoptar de nuevo el judaísmo. No se conoce bien la naturaleza exacta de aquella experiencia, aunque Rosenzweig dijo algunos años después que si se hubiera hecho cristiano, se habría dejado a sí mismo en la estacada. «La vida de un judío», escribe,

> no tiene precisamente que llevarle fuera de sí mismo, sino que tiene que vivir buscando su camino para profundizar aún más dentro de sí.

Tras combatir en una unidad de artillería antiaérea del ejército alemán en el frente balcánico durante la I Guerra Mundial, Rosenzweig empezó a escribir su obra maestra, *La estrella de la redención*, en postales del ejército (cabe recordar que Wittgenstein escribió el primer borrador del *Tractatus Logico-Philosophicus* en los frentes italiano y ruso entre 1917 y 1918).

Rechazando visceralmente su anterior simpatía por Hegel, Rosenzweig comienza *La estrella de la redención* afirmando que

> la filosofía asume la tarea de desprenderse del miedo a las cosas mundanas, de privar a la muerte de su picadura venenosa.

Desde el intento de Tales de aferrar el principio que subyace a toda la realidad («todo es agua»), pasando por la idea hegeliana del Conocimiento Absoluto, la filosofía ha intentado conocer la totalidad, y por ello ha negado la realidad singular de la muerte. Para el filósofo la muerte no es nada porque tenemos una comprensión de la realidad en su conjunto. Por tanto, para Rosenzweig, la filosofía es un rechazo a la muerte, que «se tapa los oídos ante el grito de la humanidad aterrorizada». En cambio, Rosenzweig argumenta que tenemos que aprender a caminar humildemente con Dios y contemplarlo todo desde el punto de vista de la redención. «La vida se vuelve inmortal», escribe Rosenzweig, «en el himno eterno de alabanza de la redención». Sólo así podremos acceder, según las palabras finales de *La estrella de la redención* «A LA VIDA».

A Rosenzweig le diagnosticaron una esclerosis lateral amiotrófica en 1922 (la misma enfermedad degenerativa que padece Stephen Hawking). En los

últimos años de su vida, Rosenzweig sólo podía comunicarse a través de su esposa: ella recitaba las letras del alfabeto, él le pedía que parara en una determinada, y ella adivinaba la palabra que quería decir su marido. Sus últimas palabras, escritas de esa forma tan laboriosa, fueron las de una frase inacabada que dice:

> Y ahora llega, la cuestión de todas las cuestiones, la que el Señor verdaderamente me ha revelado durante el sueño, la cuestión de todas las cuestiones para la que...

Al parecer, la redacción fue interrumpida por la visita de un médico. Rosenzweig murió aquella noche.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

La ignorancia de Wittgenstein acerca de épocas importantes de la historia de la filosofía era legendaria. Por desgracia, eso ha legitimado una ignorancia parecida entre muchos de sus seguidores, que carecen de su brillantez. En el *Tractatus Logico-Philosophicus* encontramos resonancias, probablemente inconscientes, del concepto epicúreo de la muerte:

> La muerte no es un acontecimiento de la vida: no vivimos para experimentar la muerte. Si asumimos que la eternidad no significa duración temporal ilimitada, sino atemporalidad, entonces la vida eterna pertenece a quienes viven en el presente. Nuestra vida no tiene fin, de la misma forma que nuestro campo visual no tiene límites.

En la siguiente oración, algo más próxima a Lucrecio, Wittgenstein añade: «¿Se resuelve algún enigma si yo sobrevivo eternamente?».

Unos días antes de morir, inmediatamente después de su sexagésimo segundo cumpleaños, Wittgenstein amplificaba esa observación en un comentario a su amigo Maurice Drury:

> Resulta curioso que, aunque sé que no me queda mucho tiempo de vida, nunca me veo pensando en una «vida futura». Todo mi interés está aún en esta vida y en lo que aún soy capaz de escribir.

Wittgenstein estuvo escribiendo sobre filosofía hasta el final, experimentando una eternidad libre del tormento de la inminencia de la muerte o del más allá. Tras serle diagnosticado un cáncer terminal, noticia que al parecer acogió con gran alivio, Wittgenstein se fue a vivir con el doctor Bevan y su esposa. A ésta le comentó: «Ahora voy a trabajar como no lo había hecho nunca». Durante los dos meses que le quedaban de vida escribió en su integridad la segunda mitad del manuscrito que se publicó con el título de *Sobre la certeza*. El último fragmento de *Sobre la certeza* está fechado el 27 de abril, el día antes de la muerte de Wittgenstein.

Hay una anécdota de cuando Wittgenstein fue a visitar al filósofo G. E. Moore en 1944, tras sufrir éste un infarto durante un viaje a Estados Unidos. Por indicación del médico, la esposa de Moore insistía en que los amigos de su marido limitaran sus visitas a una hora y media. Wittgenstein era el único que se indignaba por esa regla, alegando que una discusión no debía interrumpirse hasta que llegara a un final adecuado. Además, añadió Wittgenstein, si efectivamente Moore fallecía durante esa discusión, sería una forma muy decente de morir, «con las botas puestas».

El propio Wittgenstein murió con sus botas puestas. Había trabado gran amistad con la señora Bevan; todos los días, a las seis, iban juntos al *pub*, donde ella tomaba oporto y Wittgenstein vaciaba su copa en la maceta de una planta de aspidistra. Ella le regaló una manta eléctrica para su cumpleaños y le dijo: «Y que cumplas muchos más». Wittgenstein respondió, mirándola fijamente: «No habrá más».

La señora Bevan permaneció junto a Wittgenstein durante su última noche, y cuando le dijo que sus amigos vendrían a visitarle al día siguiente, Wittgenstein le dijo: «Diles que he tenido una vida maravillosa».

Curiosamente, Wittgenstein tuvo un funeral católico en Cambridge. Aunque distaba mucho de ser católico, no hay duda de que, como afirma Ray Monk, Wittgenstein llevaba una vida devotamente religiosa. Para tratarse de nuestra época, la vida y la muerte de Wittgenstein se asemejan a las de un santo. Se caracteriza por la austeridad, la frugalidad, el tormento interior, una relación muy problemática con la sexualidad y una seriedad ética absoluta.

Martin Heidegger (1889-1976)

Durante la I Guerra Mundial Wittgenstein tuvo una actitud temeraria ante las situaciones de riesgo, y se alegró de que le destinaran a una unidad de combate en el frente ruso, presentándose voluntario para el peligrosísimo trabajo de ocupar un puesto de observación. Mostró un destacado valor en combate y ascendió rápidamente. Cuando Wittgenstein estuvo por primera vez bajo el fuego de los soldados rusos en los Cárpatos, declaró:

> Ayer me dispararon. ¡Tuve miedo! Tuve miedo de la muerte. Ahora tengo muchas ganas de vivir.

Por el contrario Heidegger sirvió durante el último año de la guerra en una unidad meteorológica, primero en Berlín y después en el Marne, enzarzado en la peligrosa tarea de predecir el tiempo. Sin embargo, al igual que Lukács y Rosenzweig, Heidegger también experimentó algún tipo de conversión a lo largo de los acontecimientos de la I Guerra Mundial, y rompió con lo que denominaba «el sistema dogmático del catolicismo». A partir de 1919, cuando fue nombrado ayudante de Husserl en la Universidad de Friburgo en el suroeste de Alemania, inició una serie asombrosamente original de conferencias y seminarios que culminaron en la redacción final de *El ser y el tiempo* en 1926. El centro de este libro es una meditación sobre la muerte que ha tenido una enorme influencia.

A pesar de su extensión y de su legendaria dificultad, la idea básica de *El ser y el tiempo* es extremadamente simple: el ser *es* el tiempo. Es decir, lo que significa *ser* para un ser humano es existir en sentido temporal, en el intervalo entre el nacimiento y la muerte. El ser es el tiempo y el tiempo es finito; concluye con nuestra muerte. Por tanto, si queremos comprender lo que significa ser un auténtico ser humano, es esencial que proyectemos constantemente nuestras vidas contra el horizonte de nuestra muerte, lo que Heidegger denomina «ser para la muerte». Dicho claramente, para pensadores como Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard, el yo se encuentra a sí mismo a través de su relación con Dios. Para Heidegger, la cuestión de la existencia o no existencia de Dios no tiene relevancia filosófica. El yo sólo puede convertirse en lo que realmente es a través de la confrontación con la muerte, encontrando un significado a partir de nuestra finitud. Si nuestro ser es finito, lo que significa ser humano consiste en captar esa finitud, en

«devenir lo que somos», según una frase de Nietzsche que a Heidegger le gustaba citar.

Pese a su barroco ropaje lingüístico, el análisis que hace Heidegger del «ser para la muerte» es excepcionalmente directo y potente. No obstante, es susceptible de la siguiente objeción: Heidegger argumenta que la única muerte verdadera es la de uno. Morir por otra persona, escribe, sería sencillamente «autosacrificarse». En ese sentido, para Heidegger, la muerte de los demás es secundaria respecto a mi muerte, que es primordial. A mi juicio (y esta crítica la adelantaron por primera vez Edith Stein y Emmanuel Levinas), esa concepción de la muerte es no sólo falsa sino también moralmente perniciosa. Al contrario, yo creo que la muerte llega a nuestro mundo a través de la muerte de los demás, ya sea una tan cercana como la de un progenitor, nuestra pareja o un hijo, ya tan lejana como la de una víctima desconocida de una hambruna o de una guerra lejana. La relación con la muerte no empieza con mi propio miedo a mi propia desaparición, sino con mi sensación de morir un poco por la experiencia de la pena y el duelo.

Además, hay cierto humanismo sorprendentemente tradicional detrás del enfoque que Heidegger hace de la muerte. A su juicio, sólo mueren los seres humanos, mientras que las plantas y los animales simplemente perecen. No puedo hablar con ninguna autoridad sobre la muerte de las plantas, pero la investigación empírica sin duda parece demostrar que los mamíferos superiores —los delfines, los elefantes, pero también los perros y los gatos— también tienen una experiencia de la mortalidad, tanto de la suya como de la de los seres que les rodean. No somos las únicas criaturas del universo que estamos tocadas por el sentimiento de la mortalidad.

El invierno de 1975, cuando Heidegger había cumplido ochenta y seis años, su amigo Heinrich Petzet fue a visitarle por última vez. Cuando Petzet estaba a punto de marcharse, Heidegger levantó la mano y dijo: «Sí, Petzet, el final ya se acerca». Tras una noche de reconfortante sueño, el 26 de mayo de 1976 Heidegger volvió a quedarse dormido y falleció.

Rudolf Carnap (1891-1970)

¿Cuál es el libro más breve del mundo? Respuesta: *Lo que he aprendido de Heidegger*, de Rudolf Carnap. Descuiden, sólo estoy bromeando. En 1932

Carnap escribió una infame e influyente crítica de Heidegger, titulada *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*. Carnap alegaba que las afirmaciones de Heidegger carecían de sentido porque ni eran lógicamente válidas ni empíricamente verificables. Puntos de vista como el de Heidegger pueden perfectamente ser expresión de una actitud frente a la vida pero, a juicio de Carnap, están acribillados de pseudofilosofía y verborrea metafísica. La expresión de semejante actitud frente a la vida no tiene derecho a ocupar un lugar en la filosofía, sino que se expresa mejor mediante la literatura o la música. Carnap afirma sarcásticamente: «Los metafísicos son músicos sin talento musical».

Para Carnap, la ciencia puede decir todo lo que puede decirse y tiene el potencial de no dejar pregunta sin respuesta. Además la ciencia es acumulativa y hay un progreso del conocimiento. Carnap pensaba que la filosofía podía y debía modelarse según esa idea de la ciencia y, por tanto, aunque la historia de la filosofía (por no mencionar la historia de los filósofos) pueda ser una curiosidad interesante, es totalmente secundaria respecto a la actividad científica de la filosofía. Se puede decir que Wittgenstein ejerció después de su muerte una gran influencia sobre la filosofía en Reino Unido. Pero a través de la actividad de discípulos como Quine, puede decirse que Carnap ha sido una gran potencia para el desarrollo de la filosofía profesional en Estados Unidos desde la II Guerra Mundial. A lo mejor eso puede explicar la fascinación de la filosofía estadounidense por la ciencia, así como su aislamiento de las artes y las humanidades.

Aunque no es un hecho muy conocido, además de un filósofo de la lógica y de la ciencia, Carnap fue toda su vida un humanista socialista. Al principio rechazó la oferta de una cátedra en la Universidad de California (UCLA) porque ello le habría obligado a firmar un juramento de lealtad al estilo de McCarthy[7].

Carnap fue muy activo en la política contra el racismo y, poco antes de morir, fue a visitar a unos filósofos mexicanos encarcelados en Ciudad de México en muestra de solidaridad. La última foto de Carnap le muestra asistiendo a una discusión de una organización pacifista negra en Los Ángeles. El suyo era el único rostro blanco del grupo. Carnap vivía justo debajo de donde yo me encuentro escribiendo en este momento, en una casa apartada en las colinas de Santa Mónica. Su esposa, Ina, se suicidó en 1964, y

Carnap murió a los setenta y nueve años de edad tras una breve pero grave enfermedad.

Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz (1891-1942)

La suya es otra historia de conversión, esta vez con final trágico. Edith Stein nació en una familia judía ortodoxa antes de hacerse atea en 1904. Era una estudiante de filosofía brillante y Husserl la nombró su ayudante cuando asumió la cátedra en Friburgo en 1916. No era una tarea fácil, ya que Husserl era un pensador especialmente caótico y escribía en taquigrafía Gabelsberger, difícil de descifrar y aún más difícil de editar.

Stein tomó el camino contrario que Heidegger: él comenzó como católico y tomista hasta que perdió la fe; ella empezó como atea y se convirtió al catolicismo, e incluso tradujo a Tomás de Aquino. En un apéndice de su obra filosófica más importante, *Ser finito y ser eterno*, publicada póstumamente, Stein critica el concepto heideggeriano de «ser para la muerte». Como dice Alasdair MacIntyre, en su libro sobre Stein:

> Aprendemos lo que es anticipar nuestra propia muerte de aquéllos con quienes hemos compartido de forma significativa su anticipación de la muerte.

Una noche, mientras pasaba unos días del verano de 1921 en casa de unos amigos, Stein se quedó sola en la casa. Tomó de la biblioteca la autobiografía de santa Teresa de Ávila y fue incapaz de parar hasta el final. Decidió inmediatamente que tenía que convertirse al catolicismo e ingresar en la orden de las Carmelitas de Santa Teresa en Colonia. El 31 de diciembre de 1938, Stein cruzó la frontera hacia Holanda para huir de la persecución nazi contra los denominados «no arios». Sin embargo, en 1942, después de que los obispos holandeses publicaran una condena del antisemitismo nazi, Hitler mandó detener a todos los católicos romanos no arios. Stein fue enviada a Auschwitz-Birkenau, donde murió en la cámara de gas junto a su hermana, Rosa, que también era una conversa. Supervivientes del campo de exterminio atestiguaron que Stein actuó con gran compasión hacia los que sufrían.

El papa Juan Pablo II (que también fue, por si se ha olvidado, un fenomenólogo) canonizó a Edith Stein el 11 de octubre de 1998.

Walter Benjamin (1892-1940)

Tras la llegada al poder de los nazis en 1933, Benjamin abandonó Berlín y se fue a París, donde trabajó en su monumental e inacabado *Libro de los pasajes*. Se trata de un estudio de la opulencia de la vida burguesa del siglo XIX vista a través del prisma de las galerías de París, con sus tiendas y sus techos de cristal.

Cuando Francia cayó en manos de Alemania en 1940, Benjamin se dirigió al sur con la esperanza de huir a Estados Unidos, vía España. Tras cruzar la frontera por una zona agreste de los Pirineos con un grupo de refugiados, Benjamin llegó a Port Bou, en la frontera franco-española. A partir de ahí, el orden exacto de los acontecimientos no está claro, pero parece que Benjamin se suicidó con píldoras de morfina en el Hotel de Francia la noche entre el 27 y el 28 de septiembre. Algunos dicen que el jefe de policía le dijo a Benjamin que iba a ser entregado a la Gestapo. Al ser judío, amigo de Brecht y de Adorno y dado que criticaba públicamente el nazismo, estaba claro que Benjamin no iba a recibir un trato benévolo.

Hannah Arendt cruzó la frontera franco-española unas semanas después exactamente por el mismo sitio y cuando llegó a Nueva York le dio a Adorno una copia de lo que probablemente es el último texto que escribió Benjamin, *Tesis sobre la filosofía de la historia*. Este texto de extraordinaria fuerza, aunque enigmático, concluye con las siguientes palabras:

> Sabemos que a los judíos se les prohibió investigar el futuro. La Torá y la oración les instruyen, sin embargo, en el recuerdo. Esto despojó al futuro de su magia, a la que sucumben todos aquellos que se dirigen a los adivinos para que les iluminen. Eso no implica, sin embargo, que para los judíos el futuro se convirtiera en tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo del tiempo es en realidad la estrecha puerta por la que podría aparecer el Mesías.

Sólo cultivando el recuerdo conseguimos dar la espalda a la obsesión ilusoria, y en definitiva ideológica, por el futuro, que siempre es un futuro más radiante, hecho posible gracias al progreso científico y tecnológico, y que asegura la eterna felicidad humana. Por el contrario, Benjamin insiste en que el ángel de la historia está vuelto hacia atrás. Tan sólo mirando al pasado,

repasando la historia a contrapelo, es como se puede mantener vivo lo que Benjamin denomina «un poder mesiánico *débil*». Ese poder débil, esa esperanza contra la esperanza, es la posibilidad de que en todos y cada uno de los instantes del tiempo pueda llevarse a cabo una transformación revolucionaria. En Benjamin, el judaísmo mesiánico y un marxismo revolucionario se funden en una visión desesperadamente apocalíptica.

El largo siglo XX, 2: analíticos, continentales, algunos moribundos y una experiencia cercana a la muerte

Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

Gadamer es el único filósofo de este libro al que he visto a punto de morir. Fue en Perusa, Italia, en un curso de verano sobre Heidegger en 1986, siendo yo estudiante de doctorado. Gadamer tenía que dar una charla sobre su antiguo profesor, y la concurrencia, de unas cuarenta personas, esperaba ansiosa por oír lo que tenía que decir a propósito de las conferencias de Heidegger recientemente publicadas, conferencias a las que él mismo había asistido en Marburgo en los años veinte.

Gadamer, frágil ya debido a su edad y obligado a andar con ayuda de bastones debido a la polio que padeció cuando tenía veintidós años, bajaba por la alta escalinata que conducía a la sala de seminarios. De repente se cayó, y el sonido de sus bastones y de su cuerpo chocando contra cada uno de los veinticinco peldaños de mármol italiano reverberaron externa e interiormente en todos los que estábamos allí.

Nos temíamos lo peor. Llamaron a una ambulancia y lo llevaron a un hospital. Asombrosamente, Gadamer se recuperó deprisa y dio su charla unos días más tarde, con algunos vendajes que cubrían su magullada cabeza.

La anécdota caracteriza la tenacidad del hombre y del humanismo que Gadamer defendía filosóficamente. Gadamer era un ser humano que impresionaba. Recuerdo otra velada de aquel mismo periodo en Italia, en la que unos cuantos estudiantes estábamos sentados al aire libre con Gadamer, disfrutando de la noche de Umbría y hablando de Platón, la permanente pasión filosófica de Gadamer. Estábamos bebiendo vino tinto —de hecho, una buena cantidad de vino tino— y Gadamer dijo: «Platón pensaba que el vino era muy importante. Mueve la sangre». Por suerte, la ciencia médica ha confirmado recientemente la sabiduría platónica.

Con ciento dos años de edad, a Gadamer le preguntaron por su reacción ante el ataque al World Trade Center de Nueva York. Él respondió en alemán: *«Es ist mir recht unheimlich geworden»*, queriendo decir que el mundo se había vuelto extraño, incluso inverosímil, para él. Luego añadió: «La gente no puede vivir sin esperanza; ésa es la única tesis que yo

defendería sin ninguna restricción». Sin embargo, cuando su discípulo y sucesor Dieter Henrich fue a visitarle por última vez a Heidelberg, Gadamer repitió que no se puede vivir sin esperanza, pero añadió que esa esperanza se ha vuelto «así de pequeña», y levantó su mano mostrando el minúsculo espacio que dejaba entre su pulgar y su dedo índice.

Cuando a Gadamer le preguntaban sobre la muerte, respondía sardónicamente que es «una de las cosas más desagradables que forman parte de la vida». Y cuando los periodistas le preguntaban si sentía angustia, decía: «No, realmente no, todo se ha vuelto tan difícil». La movilidad de Gadamer se había visto limitada temporalmente en los últimos años. «Gracias a Dios, uno no tiene que pensar con las piernas», solía exclamar.

Poco antes de su muerte, Gadamer se quejaba de dolores estomacales y tuvieron que operarle, de lo que pareció recuperarse completamente, algo asombroso para un hombre de su edad. El día en que le dijeron que estaba completamente restablecido, Gadamer lo celebró cenando un plato de sopa y un vaso de vino tinto. A la mañana siguiente tuvo un ataque al corazón, perdió el conocimiento y murió aquella noche.

Jacques Lacan (1901-1981)

Probablemente no haya una figura más controvertida en el pensamiento europeo reciente que Lacan. Para algunos Lacan es un charlatán oscurantista con el gusto sofista por el ropaje colorido; para otros, es una autoridad venerada, cuyas palabras a menudo enigmáticas están investidas con la autoridad de las Escrituras.

A mi juicio, a Lacan hay que entenderlo como un maestro. Ante todo, Lacan era un maestro del psicoanálisis que aportó un marco filosófico para el psicoanálisis de gran originalidad y de importante significado clínico. Como maestro, el medio de Lacan era su seminario, que funcionó desde 1953 hasta 1979. Allí, Lacan hablaba sin notas, a menudo a cientos de personas, con enorme erudición, originalidad y considerable ingenio.

En la sesión inaugural de su vigésimo sexto y último seminario, el 21 de noviembre de 1978, Lacan abrió la boca y se sintió incapaz de hablar. Su público, atónito, estaba tan callado como él. Había perdido la voz que había cautivado a la vida intelectual francesa durante los últimos veinticinco años.

Se volvió a la pizarra y empezó a dibujar los garabatos, rayados y demás figuras geométricas que le fascinaban cada vez más en los últimos años de su vida. Se sintió desorientado, se volvió hacia el público, hizo alusión a su error y salió de la sala. Según Elizabeth Roudinesco, su fiel, aunque a veces corrosiva, biógrafa, se cuenta que alguien dijo: «No importa. Te queremos igual».

Los silencios habían ido marcando cada vez más la actividad docente de Lacan en los últimos años. Algunos lo han atribuido a su sagacidad y su profundidad, otros a parálisis locales y a trastornos vasculares en el cerebro. Sea cual sea la causa, e independientemente de ello, al parecer poco después Lacan se autodiagnosticó acertadamente un cáncer de colon, pero se negó a que le operaran debido a su fobia a la cirugía.

En su último año de vida Lacan parecía un hombre cada vez más aislado y confuso, rodeado de un entorno familiar que supervisaba la disolución de su escuela de formación psicoanalítica y la apresurada fundación de otra escuela dirigida por su hija y su yerno. El cáncer de colon siguió su curso inexorable y Lacan se sometió a una operación donde se le aplicó una sutura mecánica. La sutura se abrió inesperadamente, Lacan tuvo una peritonitis y después septicemia, y sufrió un dolor terrible.

Como en el caso de su ídolo, Freud, a Lacan le administraron morfina y, antes de que hiciera efecto, Lacan pronunció sus últimas palabras: «Soy obstinado... me muero».

Theodor W. Adorno (1903-1969)

He pensado a menudo en Adorno, Teddie para sus amigos —«vuestro viejo Teddie» para sus corresponsales más íntimos— durante la redacción de este libro. En su largo exilio de su Frankfurt natal durante la II Guerra Mundial, Adorno vivió casi ocho años en Brentwood, Los Ángeles Oeste, a cinco manzanas de donde yo escribo estas palabras. Entre diciembre de 1941 y octubre de 1949, el matrimonio Adorno vivió en una confortable casa de la avenida South Kenter, a tiro de puñal[8] del lugar donde O. J. Simpson «presuntamente» asesinó a su ex esposa.

Los años de Adorno en Los Ángeles fueron enormemente productivos. Escribió *Dialéctica de la Ilustración*, con Max Horkheimer, concluyó la

Filosofía de la nueva música, colaboró en el proyecto de investigación publicado con el título de *La personalidad autoritaria*, y esbozó los fragmentos maravillosamente enjundiosos en lo que sigue siendo su libro más fácil de leer, *Minima Moralia*. De hecho, es difícil pensar en las reflexiones de Adorno sobre la industria de la cultura y el capitalismo consumista sin pensar en el adinerado y soleado vacío de Los Ángeles Oeste. El sol de allí proyecta sombras nítidas y oscuras que se refractan en el mejor cine negro de Hollywood de aquella época.

Aunque nunca se adivinaría por el tono expiatorio que define la prosa de Adorno en aquella época (escribió que cada escapada al cine le dejaba «más estúpido y peor»), Teddie y su esposa Gretel, contra la que tanto pecó, eran felices en Brentwood. Pasaban mucho tiempo con los Horkheimer y con Thomas Mann, que vivía cerca. Eran activos en la sociedad de Hollywood, conocieron a figuras como Greta Garbo, y Teddie tuvo su habitual serie de aventuras amorosas. De hecho, Charlie Chaplin invitó a Adorno a una proyección privada de *Monsieur Verdoux*, su película de 1947. Tras la cena, Adorno tocó el piano mientras Chaplin le acompañaba parodiándole con su mímica.

Probablemente fue el «No» contenido en «AdorNo» lo que precipitó su muerte (Teddie Wiesengrund tan sólo adoptó el apellido corso de su madre cuando solicitó en California la ciudadanía estadounidense). Durante el drama político del movimiento estudiantil de 1968 en Frankfurt, Adorno fue blanco de las críticas de los estudiantes izquierdistas radicales. Su crítico «¡No!» se consideró una negación reaccionaria hacia el sentido positivo de la política revolucionaria de la acción directa. En una carta a Samuel Beckett, Adorno escribió: «La sensación de que me ataquen por reaccionario tiene por lo menos un punto de sorpresa».

El 22 de abril de 1969, al principio de su último curso de conferencias, las cosas se precipitaron por un incidente que conmovió profundamente a Adorno. Dos estudiantes varones subieron a la tarima e insistieron en que Adorno se autocriticara por llamar a la policía para que desalojara a los estudiantes que habían ocupado el Instituto de Investigación Social y por participar en los procedimientos legales contra un antiguo estudiante, Hans-Jürgen Krahl, que en aquel momento era una *cause célèbre* de la izquierda radical.

Un estudiante escribió en la pizarra: «Si dejamos en paz a Adorno, el

capitalismo nunca desaparecerá». Entonces Adorno fue rodeado por tres mujeres estudiantes que le cubrieron con pétalos de flores y que se descubrieron el pecho mientras ponían en escena una especie de actuación erótica. Lejos de ser un tímido en materia sexual, en otras circunstancias Teddie podría haberle encontrado gracia a aquello, pero en cambio salió huyendo del aula en un estado de angustia desesperada. Adorno no volvió a ser capaz de reanudar sus lecciones.

Física y mentalmente agotado, Adorno se fue de vacaciones con Gretel a Suiza. Tras realizar un vigoroso ascenso a una cumbre de tres mil metros, Adorno sintió palpitaciones. Por precaución, Gretel le llevó al hospital más cercano y después ella regresó a su hotel. Al día siguiente le comunicaron que Adorno había muerto repentinamente esa madrugada de un ataque al corazón.

Para quienes estén familiarizados con la incesante negatividad crítica de la obra de Adorno, provoca una sonrisa irónica saber que nació un 11 de septiembre y murió un 6 de agosto, aniversario del bombardeo de Hiroshima.

En 1970, poco después de la publicación de la última obra inacabada de su marido, *Teoría estética*, un trabajo que Adorno valoraba mucho, Gretel intentó suicidarse con somníferos. No lo consiguió, pero a partir de entonces Gretel necesitó atención constante hasta que falleció en 1993.

Emmanuel Levinas (1905-1995)

En un breve y lacónico inventario de comentarios autobiográficos, titulado *Firma*, Levinas dice que su vida había estado «dominada por el recuerdo del horror nazi». Nacido en Lituania y ciudadano francés naturalizado en 1930, Levinas perdió a la mayoría de sus numerosos familiares directos y parientes cercanos durante la II Guerra Mundial. Lo más probable es que fueran asesinados por los nazis en los sangrientos *pogromos* que comenzaron en 1940 con la colaboración activa y entusiasta de los nacionalistas lituanos.

Tras la caída de París, Levinas fue detenido por los alemanes en Rennes en junio de 1940 y trasladado a un campo en Magdeburgo, en el norte de Alemania. Como Levinas era un oficial del ejército francés, no fue enviado a un campo de concentración sino a un campo de prisioneros militar, donde realizó trabajos forzados en el bosque durante cinco años. La esposa y la hija

de Levinas se cambiaron de nombre y se escondieron en un convento católico a las afueras de Orleans. Después de la guerra, Levinas juró no volver a poner un pie en suelo alemán.

Levinas enumera los nombres de los miembros de su familia asesinados en la dedicatoria en hebreo de su segunda obra filosófica más importante, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974). Sin embargo, a continuación escribe una segunda dedicatoria en francés —y Levinas está pensando específicamente en la guerra de Vietnam— para recordar a todos los asesinados por «el mismo antisemitismo, el mismo odio hacia el otro hombre». Para Levinas, el antisemitismo es antihumanismo, y la lección moral del Holocausto es aprender a asumir la responsabilidad hacia el otro ser humano. Esa responsabilidad es la que sufrió un eclipse total durante la II Guerra Mundial, y en muchas otras guerras.

Si la vida personal de Levinas está dominada por la memoria del horror nazi, lo mismo ocurre con su vida filosófica. En 1928 Levinas estudió en Friburgo, donde hizo una presentación en el último seminario de Husserl y asistió al primer seminario de Heidegger, su sucesor. Su tiempo en Friburgo se caracterizó por una intensa lectura de *El ser y el tiempo*, de Heidegger. Como dijo Levinas muchos años después: «Fui a Friburgo por Husserl, pero descubrí a Heidegger».

En los años inmediatamente posteriores, ya de vuelta en Francia, Levinas planeó escribir un libro de introducción a Heidegger, que habría sido el primero en cualquier idioma. No es difícil imaginar, por tanto, el tremendo impacto que sufrió Levinas cuando descubrió que Heidegger se había incorporado al Partido Nazi en 1933. Años después Levinas escribía: «Se puede perdonar a muchos alemanes, pero hay alemanes a los que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger». Levinas abandonó el libro sobre Heidegger y dedicó los años siguientes a empezar a replantearse su enfoque sobre la filosofía y el judaísmo.

Admitiendo que efectivamente hay una conexión fatídica entre la filosofía de Heidegger y sus ideas políticas, para Levinas la cuestión es cómo puede ser posible la filosofía sin sufrir el mismo destino. Como ya hemos visto en el caso de Edith Stein, la muerte es el concepto central que hay que replantear. En *El ser y el tiempo*, Heidegger escribe que la muerte es «la posibilidad de la imposibilidad». Es decir, mi muerte es ese límite a mi vida que debo

aprehender y comprender para poder convertirme auténticamente en lo que soy.

Levinas simplemente invierte esa máxima y afirma que la muerte es «la imposibilidad de la posibilidad». Es decir, la muerte es algo imposible de predecir, de representar e incluso de entender. La muerte no es eso en virtud de lo cual el yo deviene auténtico, sino más bien es ese evento nunca cognoscible que pulveriza el marco de acción de mi vida y me deja en una posición de impotencia y pasividad. En otras palabras, para Levinas la muerte no es algo mío, sino algo ajeno. Sobre esta base, Levinas intenta construir una ética que esté permanentemente abierta a la sorpresa de una *alteridad*, cuya expresión más elocuente es la de la otra persona.

Por una ironía no intencionada, el gran filósofo judío murió en Nochebuena de 1995. Cuatro días después, durante el sepelio, la oración fúnebre, *Adieu*, corrió a cargo de Jacques Derrida. La causa de su muerte fue probablemente la enfermedad de Alzheimer, aunque eso no está confirmado debido a una larga y lamentablemente enconada disputa entre el hijo y la hija de Levinas por los derechos de su herencia.

Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Dos años antes de su muerte, Sartre decía:

> ¿La muerte? No pienso en ella. No tiene un lugar en mi vida, siempre estará fuera. Un día mi vida terminará, pero no quiero que se vea lastrada por la muerte. Quiero que la muerte no entre nunca en mi vida, ni la defina, yo quiero ser siempre una llamada a la vida.

Ciego, sin dientes, apenas capacitado para trabajar, con su cuerpo destrozado por años de abuso del alcohol, el tabaco y las drogas, la historia de los últimos años de Sartre no es precisamente agradable. Sartre parecía tener una capacidad increíble —más exactamente un deseo— de rodearse de una multitud de mujeres bellas y frágiles que pasaban a depender económicamente de él. Simone de Beauvoir, el «Castor», como siempre la llamó Sartre, estuvo a su lado leal y devotamente durante toda su vida. En la última de las muchas urgencias médicas que marcaron la última década de la

vida de Sartre, él siempre le preguntaba angustiado a Beauvoir: «¿Cómo vamos a hacer frente a los gastos del funeral?». Antes de entrar definitivamente en coma, con los ojos cerrados, Sartre cogió a Beauvoir por la muñeca y dijo: «Te quiero mucho, querido Castor».

Después de la muerte de Sartre, Beauvoir y un grupo de amigos íntimos se quedaron junto a su cadáver, recordando cosas, llorando y bebiendo whisky. Después Beauvoir quiso quedarse a solas con Sartre. Los demás se marcharon, y, en palabras de Hazel Rowley,

> ella retiró la sábana y se acostó junto a él. «¡No, no haga eso!», le gritó un celador. Una enfermera se lo explicó: «Es por la gangrena, *Madame*». Beauvoir no había tenido en cuenta que las llagas de Sartre estaban gangrenadas. La enfermera permitió que Beauvoir se tumbara junto a Sartre encima de la sábana. Estaba tan drogada que incluso se quedó dormida un rato. A las cinco de la madrugada vinieron los celadores y se llevaron a Sartre.

El presidente de Francia, Valéry Giscard d’Estaing, fue en persona al hospital y pasó una hora junto al féretro de Sartre. Giscard recuerda el evento con una anécdota lúgubremente cómica:

> En el hospital el director me estaba esperando. Entonces miré a la izquierda y vi dos féretros. Allí no aparecía nadie más. Fuera había una gran agitación, todo el mundo hablaba del funeral que supuestamente tendría lugar dos días después, pero allí estaba yo, solo, junto al ataúd de Sartre, en una anónima habitación de hospital. Al marcharme me dije que probablemente Sartre habría apreciado la sobriedad de mi homenaje.

Giscard llegó a decirles a los amigos de Sartre que el gobierno francés pagaría los gastos del funeral. Ellos rechazaron la oferta, y cincuenta mil personas asistieron al funeral de Sartre, en lo que Claude Lanzmann describió como «la última manifestación de mayo del 68». Los amigos de Sartre se habían negado a permitir ningún tipo de presencia policial en el funeral y hubo escenas de caos, un hombre cayó en la fosa encima del féretro de Sartre y miles de flores pasaron de mano en mano para que fueran arrojadas sobre el ataúd.

Pese al ateísmo que era axiomático en su enfoque de la filosofía y de la vida misma, durante una entrevista con Simone de Beauvoir en 1974, Sartre hizo el curioso comentario siguiente:

> Yo no creo ser producto del azar, una mota de polvo en el universo, sino alguien que ha sido esperado, preparado, prefigurado. En resumen, un ser que sólo un Creador podría poner aquí; y esa idea de una mano creadora se refiere a Dios.

Por otro lado, como me dijo una vez un alumno mío durante una clase sobre Hegel que yo estaba impartiendo, la gente dice cualquier cosa cuando se emborracha.

Simone de Beauvoir (1908-1986)

Beauvoir comenzaba *La ceremonia del adiós*, el último libro que publicó en su vida, con las siguientes palabras:

> Éste es el primero de mis libros —el único, sin duda— que usted no habrá leído antes de que se publique.

Beauvoir murió, al igual que Sartre, de un edema pulmonar. Más de cinco mil personas acompañaron su cortejo fúnebre hasta el cementerio de Montparnasse, donde sus cenizas fueron colocadas al lado de las de Sartre. Ambos comparten una tumba elegantemente sencilla que no lleva ninguna inscripción ni ornamento, aparte de sus nombres y fechas de nacimiento y fallecimiento.

Pero la importancia filosófica de Beauvoir no siempre ha de mirarse a través del prisma de su compañero de toda la vida. En su inspirado, aunque deprimente, libro de 1970, *La vejez*, aplica el análisis existencial que inició con su revolucionario libro *El segundo sexo* (1949) al tema del envejecimiento. Beauvoir dice que la sociedad considera la vejez como «un secreto vergonzoso que es inapropiado mencionar». Argumenta que no experimentamos la vejez desde dentro sino desde fuera. La vejez no se descubre, nos viene impuesta desde el exterior. Como escribe Stella Standford:

> También revela el error fundamental —el patético engaño— que hay en la afirmación «uno sólo es lo viejo que se sienta». Por el contrario, uno es tan viejo como los demás dicen que eres.

La vejez abre una brecha entre la existencia subjetiva de uno mismo y la forma en que esa existencia es considerada objetivamente. En la vejez, el propio ser se ve definido por la forma en que uno es percibido por los demás, independientemente de cómo pueda sentirse uno subjetivamente. Esa brecha entre lo subjetivo y lo objetivo no puede salvarse con la cirugía estética. Por el contrario, esas intervenciones quirúrgicas transforman la brecha en el abismo grotesco de un aspecto juvenil fabricado, se puede observarse en los bares y restaurantes de Los Ángeles y de otros lugares. Por supuesto, siempre se puede mentir sobre la edad de uno, ¿pero no resulta la cosa más triste del mundo, dado que es una negación del hecho de nuestra vida, de nuestro pasado y de nuestra memoria? Creo que el estigma que acompaña a la vejez es una de las cosas más censurables de nuestra sociedad. Como escribe Beauvoir:

> Lo que está en juego es el sistema en su conjunto, y nuestra pretensión no puede sino ser radical —cambiar la vida en sí—.

Hannah Arendt (1906-1975)

En su último libro, *La vida del espíritu*, que no concluyó, Arendt da una explicación erudita y agradablemente escéptica de la relación entre la filosofía y la muerte. Arendt pondera con detalle la idea clásica de que filosofar es aprender a morir y cita las palabras de Zenón de Citio para decir que el filósofo «tiene que adoptar el color de los muertos». Para Platón, pero también para Montaigne, para Schopenhauer, y para el profesor y antiguo amante de Arendt, Heidegger, la muerte es el «genio inspirador de la filosofía».

Arendt critica la prioridad de la contemplación sobre la acción que definía el nivel más alto de la actividad filosófica en la antigüedad y que ella llama *vita contemplativa* (la vida contemplativa). El filósofo es un espectador o un excursionista en el mundo de los asuntos humanos pero no participa de lleno en ellos. En ese sentido, la tristemente célebre actitud ausente del filósofo es una desaparición de lo que Arendt llama la *vita activa*, la vida de la acción en concierto con los demás. La vida contemplativa es una especie de muerte en la vida y una muerte viviente.

Aunque Arendt reconoce y acepta que la actividad del pensamiento contemplativo es esencial para la vida de la mente, para ella lo que cuenta es la acción en el mundo y el análisis concreto de ese mundo. Eso fue lo que Arendt consiguió con gran poderío intelectual en los libros que preceden a *La vida del espíritu*, desde *Los orígenes del totalitarismo* (1951), pasando por *Eichmann en Jerusalén* (1963), hasta *Sobre la violencia* (1970). Arendt cuenta la historia con la que comienza el presente libro, en la que la muchacha campesina tracia rompe a reír cuando ve cómo Tales, el pensador profesional, se cae a un pozo por ir mirando las estrellas.

Se trata claramente de una parábola autobiográfica por parte de Arendt: ella es la muchacha tracia, Heidegger es el pensador profesional. La moral del cuento es que si uno contempla la vida política desde una distancia filosófica contemplativa, uno acaba inevitablemente viendo a la gente como una chusma que debe ser controlada por una forma u otra de autoritarismo, en vez de una pluralidad humana en la que participar y a la que honrar. En otras palabras, el filósofo puede ser un experto en pensar, pero no en juzgar, sobre todo en sentido político.

Aunque tuvo problemas de angina de pecho a partir de 1971 y sufrió un ataque cardiaco casi mortal el año antes de morir, Arendt le dijo a Mary McCarthy: «No estoy en absoluto dispuesta a vivir para mi salud». Siguió siendo una fumadora empedernida y aceptaba demasiados compromisos para hablar en público.

El día siguiente al de Acción de Gracias de 1975, cuando volvía a su apartamento de Manhattan, Arendt tropezó en un pequeño socavón al bajar de un taxi. Sintió un poco de dolor y pidió cita con el médico, pero la anuló por culpa del mal tiempo neoyorkino. Sus amigos Salo y Jeannette Baron fueron a cenar a su casa un par de días después. En el momento en que servía el café después de la cena, Arendt tuvo un breve ataque de tos y perdió el conocimiento. Había muerto de un ataque cardiaco.

Después de su muerte se encontró una hoja en su máquina de escribir. Estaba en blanco salvo por una única palabra: «Juzgar», que iba a ser el tema de la tercera y última parte de *La vida del espíritu*. Arendt había terminado la segunda parte sobre «Voluntad» el sábado anterior a su muerte. Es muy conmovedor que los dos últimos párrafos que escribió Arendt fueran un elogio de Agustín, tema de su tesis doctoral de 1929. Señala con ironía que Agustín fue «el único filósofo que tuvieron los romanos».

Eso la llevó a un análisis de la *natalidad*, que es un tema vital en su obra. Escribió: «El objetivo de la creación del hombre fue hacer posible un comienzo». Arendt desconfiaba —y puede que con razón— del énfasis constante en la mortalidad que se da en la filosofía antigua y moderna. Las meditaciones filosóficas sobre la muerte están muy bien, ¿pero qué justicia aportan al fenómeno de la vida si no dejan espacio para la cuestión del nacimiento, para el poder de comenzar? Puede que ello estimule a alguien a escribir un libro sobre el nacimiento de los filósofos, homólogo a éste.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)

Hay una anécdota sobre el último encuentro entre Lacan y Merleau-Ponty, que eran amigos íntimos. Se vieron en la casa de campo de Lacan, a las afueras de París, dos días antes de la prematura muerte de Merleau-Ponty a la edad de cincuenta y tres años. Ambos habían ido al valle a coger lirios para el Primero de Mayo. Naturalmente, los lirios son tradicionalmente las flores de la muerte, y su presencia en los funerales pretende simbolizar la inocencia restaurada de los que se han ido. Madelaine Chapsal dijo de Merleau-Ponty:

> En la última imagen suya que tengo él está de pie en la plataforma abierta de la parte trasera de un autobús de la línea 63. En el ojal llevaba una ramita de lirios del valle que le había dado Lacan, y me decía adiós con la mano.

Merleau-Ponty murió repentinamente de una trombosis coronaria dos días después. Paul Ricoeur describió su muerte «como la más inverosímil de todas, la cual *lui avait coupé la parole* [le dejó sin habla]». Nos dejó el armazón desnudo de un manuscrito titulado *Lo visible y lo invisible*, que prometía ser su obra más original e innovadora.

Para Merleau-Ponty la auténtica filosofía consiste en reaprender a ver el mundo. Lo que quería decir con ello queda claro en un maravilloso ensayo sobre Cézanne que se publicó el año de su muerte. Merleau-Ponty demuestra que las pinturas de Cézanne —recuérdense sus repetidas plasmaciones del monte Sainte-Victoire en Provenza— no nos conducen a ningún reino trascendental más allá de las apariencia, ni entre bastidores. Por el contrario, el arte de Cézanne nos devuelve al mundo en que vivimos, pero liberados

momentáneamente del peso de la costumbre y de la ceguera de la rutina cotidiana. La filosofía debe intentar hacer algo parecido, devolvernos a lo que Merleau-Ponty denominaba «la fe perceptual» de nuestra apertura al mundo.

Se cuenta que Merleau-Ponty apareció muerto en su estudio con la cara entre las páginas de un libro de Descartes. Para volver a la frase de Ricoeur, eso también resulta ligeramente inverosímil. Los gustos filosóficos de Merleau-Ponty eran más afines a Montaigne que a Descartes. En un artículo sobre Montaigne, que también se publicó el año anterior a la muerte de Merleau-Ponty, escribe que el objetivo de la meditación sobre la muerte no es algo morboso. Por el contrario, «para conocer la muerte en toda su desnudez, la vida se desviste completamente». Paradójicamente, los contactos indirectos con la mortalidad nos permiten aferrar esa accidental pero preciosa parte de la existencia que es nuestra vida. El remedio ante la muerte no es darle la espalda con pavor, sino avanzar más allá de ella para volver a nuestra vitalidad elemental.

Willard van Orman Quine (1908-2000)

Quine fue un filósofo de una enorme influencia profesional y de un considerable ingenio lingüístico (v. sus divertidas *Quiddities*, de 1987). Filosóficamente Quine era un naturalista, lo que significa que creía que el papel de la ciencia es explicar lo que existe y cómo existe. Por tanto, Quine rechazaba cualquier concepto de metafísica y cualquier intento de fundamentar la actividad científica en nada más que en sí misma. Desde este punto de vista, el campo de la filosofía se reduce drásticamente: la filosofía, bien hecha, es simplemente ciencia.

Al parecer Quine, puede que acertadamente, no quiso dar una opinión sobre la muerte, pero lo que sí hizo fue mandar que quitaran el signo de interrogación de su máquina de escribir y que lo sustituyeran por un símbolo matemático.

Murió tras una breve enfermedad el día de Navidad de 2000. Durante un charla de homenaje que se celebró en Harvard en 2001, su hija, Norma, cita la siguiente anotación de su padre: «Famosas últimas palabras: Continuará».

Simone Weil (1909-1943)

Para Schopenhauer, la única forma permisible de suicidio es la muerte por inanición del asceta. Y escribe:

> El grado más alto del ascetismo, la negación total de la conciencia temporal, es la *muerte voluntaria por inanición*.

Para alcanzar una muerte así —que es la auténtica muerte de un santo— tienen que cumplirse dos condiciones. En primer lugar, tiene que haber una renuncia completa de la voluntad. Si el suicidio es un acto de la voluntad, entonces la voluntad permanece aprisionada tras las ilusiones de la vida elegida libremente en el mundo de la representación, según la metafísica de Schopenhauer. En segundo lugar, el asceta que ayuna tiene que haber alcanzado el más alto grado de sabiduría filosófica antes de ser capaz de morir. El santo tiene que ser también filósofo. Indudablemente, Simone Weil cumple sobradamente ambas condiciones.

Después de ser profesora de filosofía en un colegio femenino, de trabajar en una fábrica de automóviles, de combatir en una unidad anarquista durante la Guerra Civil española y de trabajar como sirvienta en una granja tras huir de París en 1940, Weil salió de Marsella hacia Nueva York en 1940 a bordo de uno de los últimos convoyes que partieron de Francia. Tras estudiar intensivamente en la Biblioteca Pública de Nueva York, sintió el deseo de viajar a Londres y trabajar para la Resistencia. Una vez en Londres, Weil se negó a comer más que la ración oficial decretada en la Francia ocupada. Debido a la desnutrición y al excesivo trabajo, sufrió un colapso físico. Estando Weil en un hospital de Middlesex, al norte de Londres, se descubrió que tenía tuberculosis. Murió unos meses después en un sanatorio de Ashford, en Kent.

Weil llevaba siempre voluminosos cuadernos de notas que revelan la amplitud de miras y el eclecticismo de sus lecturas, así como el desarrollo de una posición teológica peculiarmente suya: un cristianismo heterodoxo y gnóstico, donde se nos pide que esperemos a un Dios casi ausente.

Teniendo en cuenta su muerte por inanición, resulta conmovedor que lo último que escribió en sus cuadernos fue sobre la dimensión espiritual de la comida, y menciona delicias como el *pudding* de Navidad y los huevos de

Pascua. En lo que casi con seguridad es la última frase que escribió, Weil dice: «La alegría y el significado espiritual del banquete está en el manjar *[la friandise]* del banquete en particular».

En *Simone Weil en Ashford*, Rowan Williams, arzobispo de Canterbury, escribe:

> *[...] y si no puedo caminar como un dios,*
> *por lo menos podré ser ligera y tener hambre, ahuecando mis entrañas*
> *hasta ser un hueso a través del que pueda silbar el dios sentenciado.*

Alfred Jules Ayer (1910-1989)

Podría argumentarse que le hago un flaco favor a la filosofía analítica en este libro, ese tipo de filosofía que predomina en las universidades del mundo de habla inglesa. Es verdad que lo que prepondera, sobre todo en la parte final de este libro, son los pensadores de Europa continental.

Aunque, en cierta medida, eso se debe a mi propio capricho intelectual, que podría adornar con la toga de una especialización académica, también se debe a un motivo más interesante. Cuando uno considera a filósofos analíticos influyentes como Quine, como Donald Davidson o como John Rawls, está claro que ellos gozaron de una vida profesional maravillosamente exitosa e influyente, y murieron de una forma no trágica que no tiene absolutamente ninguna relación con sus ideas filosóficas.

En cambio, cuando uno considera a filósofos continentales como Arendt, Foucault o Derrida, no es tanto que tuvieran vidas más complejas e interesantes, o muertes más trágicas, sino que en ellos resulta mucho más difícil trazar la línea que separa la filosofía y la vida. Se trata de pensadores para los que la filosofía tuvo un efecto transformador en sus vidas, un efecto que sobrevive en las vidas de sus lectores. Además, la gente sencillamente siente curiosidad —puede que por razones no tan virtuosas— por la vida y la muerte de un Sartre o de un Althusser.

La idea de que la filosofía es algo que transforma o perturba al individuo es, como hemos visto anteriormente, un lugar común en la antigüedad y más adelante. En ese sentido, las condenas a muerte o al exilio, y los castigos impuestos a los filósofos parecen responder a una profunda necesidad de

encaje entre la vida y la filosofía, cuyo poder transformador puede costarnos incluso la vida. A ese respecto, Alasdair MacIntyre seguramente tiene sus motivos para escribir que

> encarcelar la filosofía tras las profesionalizaciones y las especializaciones de un currículum institucionalizado, a la manera de nuestra cultura europea y norteamericana contemporánea, es plausiblemente mucho más eficaz para neutralizar sus efectos que la censura religiosa o el terror político.

El efecto de la profesionalización es la sensación de que la filosofía no afecta ni debería afectar la conducta de la vida de uno. Así, la filosofía debería aspirar a la impersonalidad de las ciencias naturales. Nada más. La filosofía como disciplina académica técnicamente compleja, con sus propios criterios internos de excelencia, debería mantenerse al margen de otras disciplinas humanísticas tanto como del antiestético desorden de la vida privada y pública. Sobra decir que es una idea que he intentado refutar en este libro.

Además de Wittgenstein y Russell, la gloriosa excepción a lo que acabo de decir sobre la vida de los filósofos analíticos es A. J. Ayer, «Freddie» para sus amigos. Eso resulta paradójico, dado que Ayer, más que nadie, pretendía separar la filosofía y la vida. Ben Rogers cuenta una anécdota según la cual Ayer iba caminando con Isaiah Berlin por Oxford en los años treinta. Iban discutiendo la naturaleza y el ámbito de la filosofía. Ayer dijo:

> Está la filosofía, que trata del análisis conceptual —sobre el significado de lo que decimos—, y luego está todo *esto* [haciendo vivazmente un amplio gesto con los brazos], toda la vida.

Las anécdotas sobre Ayer son legión. Mucha gente ha oído hablar del episodio en que Ayer se encaró con el boxeador Mike Tyson, a la sazón campeón del mundo de los pesos pesados. Ocurrió en Manhattan, en una fiesta que daba Fernando Sánchez, un exquisito diseñador de ropa interior (no hay muchos filósofos que sean invitados a las fiestas de los diseñadores de ropa interior). Ayer estaba hablando con un grupo de modelos cuando entró corriendo una mujer diciendo que una amiga suya estaba siendo víctima de una agresión en la habitación de al lado. Ayer acudió al rescate y se encontró a Mike Tyson intentando forzar a una joven modelo británica llamada Naomi

Campbell. Ayer conminó a Tyson a que quitara sus manos de la joven, a lo que Tyson respondió: «¿Sabes quién coño soy? Soy el campeón del mundo de los pesos pesados». Ayer replicó, sin inmutarse: «Y yo soy el antiguo catedrático de lógica de Wykeham. Ambos somos eminentes en nuestro campo; sugiero que lo hablemos de un modo racional». Para entonces, Naomi Campbell ya se había soltado de las garras de Tyson.

En cambio, muy poca gente ha oído hablar de la experiencia cercana a la muerte de Freddie Ayer. Es difícil pensar en un filósofo más decididamente ateo, o en uno más cándido. (Cuando, a mediados de los años setenta, Brian Magee le preguntó cuál era a su juicio el principal defecto de su libro *Lenguaje, verdad y lógica*, publicado 1936, y que tuvo un enorme éxito y una gran difusión, Ayer respondió tranquilamente: «Bueno, supongo que el defecto más importantes es que casi todo el libro era mentira»). El año antes de su muerte, tras curarse de una pulmonía en el hospital del University College de Londres, Ayer se atragantó con un trozo de salmón, perdió el conocimiento y técnicamente falleció. Su corazón estuvo parado cuatro minutos hasta que lo reanimaron. Al día siguiente ya se había recuperado y hablaba alegremente de lo que había ocurrido durante su muerte. Vio una luz roja brillante que al parecer estaba al frente del gobierno del universo. Conoció a unos ministros que eran los encargados del espacio, pero no habían hecho su trabajo adecuadamente, y el resultado era que el espacio, como el tiempo en *Hamlet*, «estaba ligeramente desencajado». Los ministros del espacio estaban extrañamente ausentes, pero a lo lejos Ayer pudo discernir a los ministros del tiempo. A continuación Ayer cuenta que de repente recordó la idea de Einstein según la cual el espacio y el tiempo eran una misma cosa, e intentó captar la atención de los ministros del tiempo andando de un lado para otro y haciendo señas con un reloj de bolsillo y su cadena. Sin éxito, empero, y Ayer se iba desesperando cada vez más, hasta que recobró el conocimiento. Ayer quedó muy conmocionado por aquella experiencia y en un artículo para el *Sunday Telegraph* sugería que lo vivido por él sí aportaba «una prueba bastante sólida de que la muerte no implica el fin de la conciencia».

Al parecer Ayer experimentó un periodo de resurrección tras su muerte y desde entonces fue una compañía mucho más grata que antes. Su esposa, Dee, le dijo a Jonathan Miller: «Freddie se ha vuelto mucho más amable

desde que murió». Tuvo una muerte filosófica al año siguiente, y al parecer se mostró tan tranquilo y alegre como Hume hasta el final.

Albert Camus (1913-1960)

Al principio de *El mito de Sísifo* Camus escribe una frase magistral: «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio». Camus parece dar una respuesta a esa pregunta al cabo de cincuenta páginas con la afirmación siguiente: «Pero la cuestión es vivir».

Por desgracia Camus murió en un absurdo accidente de automóvil en 1960, tres años después de recibir el Premio Nobel de Literatura a la edad de cuarenta y cuatro años. Una vez dijo que no podía imaginar una muerte más absurda que morir en un accidente de coche. Puede que ésa sea la fuerza aleatoria de lo absurdo, que Camus describe de forma tan elocuente.

Paul Ricoeur (1913-2005)

El grande y amable hermeneuta murió pacíficamente y sin incidentes mientras dormía a la edad de noventa y dos años.

Roland Barthes (1915-1980)

El autor del famoso ensayo *La muerte del autor* murió, al igual que Camus, a consecuencia de un accidente vial. Barthes bajó de la acera y fue atropellado por un camión de una tintorería en una calle cercana al Collège de France de París, donde era profesor. Acababa de almorzar con Jack Lang, el futuro ministro de cultura francés.

Hay un aspecto turbador en la muerte de Barthes. En los meses inmediatamente anteriores al accidente, Barthes gustaba de citar la frase de Michelet: *«La viellesse, ce lent suicide»* («La vejez, ese lento suicidio»). Barthes se había vuelto cada vez más morboso y estaba cada vez más deprimido desde la muerte de su madre, ocurrida el verano anterior al accidente. Durante toda su vida Barthes había estado excesivamente

vinculado a su madre, y al parecer ella tenía constantemente el nombre «Roland» en los labios. Aunque Roland tuvo que ocultarle su homosexualidad, parece que cuando ella murió, algo murió dentro de él y no tuvo ganas de seguir viviendo. Después del accidente prácticamente dejó de comunicarse y, según Hervé Algalarrondo, Barthes simplemente se dejó morir.

Donald Davidson (1917-2003)

Una cuestión que hemos visto surgir a lo largo de este libro es si el ineluctable ascenso de la concepción científica del mundo deja suficiente espacio a la libertad humana. ¿Podemos conciliar la idea de una naturaleza gobernada por leyes físicas deterministas con la experiencia de la autonomía humana? ¿Son nuestras acciones simplemente efecto de causas físicas? Anteriormente vimos cómo Kant intentó preservar la autoridad de la ciencia mientras insistía en la primacía de la autonomía humana.

Davidson aporta una sólida y actualizada defensa de la postura kantiana a través de la idea que denomina «monismo anómalo». Esta postura aboga a favor de una concepción minuciosamente materialista de todo lo que hay, donde los eventos no son más que la «materia y movimiento» de Hobbes, gobernados por leyes físicas. Sin embargo, eso no termina de explicar lo que Davidson llama «el anomalismo de lo mental», lo que con mayor elegancia Kant denominaba «el pensamiento de la libertad». Davidson escribe:

> Incluso si alguien conociera la totalidad de la historia física del mundo, y todo evento mental se identificara con uno físico, no se deduciría que esa persona pudiera predecir ni un solo evento mental.

Los eventos mentales no pueden explicarse en su totalidad por una ciencia física, a la manera del materialismo reduccionista. Por el contrario, la libertad humana es anómala con respecto a la materia y al movimiento. Eso significa que la libertad y el determinismo no van en direcciones opuestas sino que están, en palabras de Kant, «necesariamente unidos en el mismo sujeto». De este punto de vista se deduce que, aunque la muerte es un evento con una innegable causa física, nuestra actitud hacia ella no puede reducirse a esa

causa ni ser explicada por ella. Una prueba del anomalismo de lo mental es el hecho de que podamos saber, tanto que la muerte tiene una causa física, como que el significado de esa muerte depende de nuestra actitud libremente elegida hacia ella.

Davidson murió de un fallo cardiaco tras una operación de rodilla a la edad de ochenta y seis años. Llevó una vida activa, verdaderamente vital. De joven puso en riesgo su vida al servir en la Armada de Estados Unidos durante tres años y medio como profesor experto para artilleros y pilotos, ayudándoles a identificar los aviones enemigos. También participó en las invasiones de Sicilia, Salerno y Anzio. Cuando Ernie Lepore le preguntó por sus impresiones sobre la confusión de la guerra, Davidson dijo:

> No me gustaba arriesgar mi vida y lo que hacía era muy peligroso. Más de la mitad de los buques de la flotilla se hundieron con todo el personal a bordo. Yo tuve suerte. Detestaba la idea de que me mataran. Yo no combatía mucho; me desagradaba mucho el concepto. En aquellos barcos, casi todo el mundo estaba confuso y todo te confundía.

Lepore también cuenta que la primera vez que estuvo con Davidson a mediados de los años setenta, le pidieron que le acompañara a dar una conferencia a un campus dependiente de la Universidad de Minnesota. Después de despegar, Davidson preguntó si podía llevar los mandos de la pequeña avioneta de pasajeros. Pilotó tanto a la ida como a la vuelta.

Louis Althusser (1918-1990)

Desde 1938 en adelante, Althusser padeció graves ataques de melancolía que al parecer se repetían cada mes de febrero. Estuvo hospitalizado los cuatro años que pasó en un campo de prisioneros durante la II Guerra Mundial. La vida de Althusser fue una larga lucha contra la enfermedad mental, que concluyó no en el suicidio con el que amenazaba a veces, sino con su lamentación por el asesinato de su esposa, Hélène Rytman, una judía que había participado activamente en la Resistencia francesa.

En su autobiografía, *El porvenir es largo*, aporta un recuerdo bastante estremecedor del asesinato. En una mañana gris de noviembre de 1980, Althusser y su esposa dormían en su apartamento en la École Normale

Supérieure de París. Althusser se despertó y recuerda que se puso de rodillas junto a su esposa y en silencio le dio un masaje en el cuello. Al parecer Althusser daba masajes a su mujer con frecuencia, utilizando una técnica que había aprendido de un tal Clerc, un futbolista profesional, cuando estaba en cautiverio. Althusser recuerda:

> Coloqué mis dos pulgares en el hueco de su cuello... un pulgar a la izquierda, un pulgar a la derecha... Di un masaje en forma de V. Sentía una gran fatiga muscular en los antebrazos. Dar masaje siempre me produce dolor en los antebrazos. El rostro de Hélène estaba inmóvil y sereno, y sus ojos abiertos miraban hacia el techo. De repente me invadió el terror. Su mirada permanecía interminablemente fija y noté que la punta de su lengua asomaba entre sus dientes y labios, de una forma insólita pero plácida. Había visto cadáveres, pero nunca había visto el rostro de una persona estrangulada. Y sin embargo yo sabía que se trataba de una persona que había sido estrangulada. ¿Pero cómo? Me incorporé y grité: «¡He estrangulado a Hélène!».

Efectivamente, pero cómo es posible. ¿Debemos dar crédito al testimonio de Althusser? Estaba claro que Hélène y él estaban viviendo en lo que Althusser describe como «nuestro infierno», sin abrir la puerta cuando llamaban ni respondiendo al teléfono, viviendo a base de antidepresivos. Una revista médica francesa describe el asesinato de Hélène como un caso de «homicidio altruista». Eso me parece más que generoso. No obstante, Althusser fue declarado incapaz de ser sometido a juicio e ingresó en el hospital psiquiátrico de Sainte-Anne.

Tras su puesta en libertad en 1983, Althusser no escribió nada más que su autobiografía. Murió de un fallo cardiaco siete años después.

John Rawls (1921-2002)

Para algunos, Rawls es el filósofo político más importante del siglo XX. Después de sufrir un fallo cardiaco se deslizó tras el velo de la ignorancia, pero no se encontraba bien desde un infarto que tuvo en 1995.

La experiencia de la guerra tuvo un efecto profundo y transformador en muchos de los filósofos que hemos examinado. A su manera, que se caracteriza por una parquedad casi dolorosa, eso también es cierto en el caso

de Rawls. En 1990 el fotógrafo Stephen Pyke le pidió a Rawls que resumiera en cincuenta palabras su idea de lo que significa la filosofía:

> Desde el comienzo de mi estudio de la filosofía, al final de la adolescencia me han preocupado las cuestiones morales, y los fundamentos religiosos y filosóficos en los que pueden basarse las respuestas. Los tres años que pasé en el Ejército de Estados Unidos durante la II Guerra Mundial me llevaron a ocuparme también de las cuestiones políticas. Alrededor de 1950 empecé a escribir un libro sobre la justicia, que finalmente concluí.

Esto excede en mucho las cincuenta palabras. Rawls asistió al sangriento conflicto entre Estados Unidos y Japón en el Pacífico meridional y las consecuencias del bombardeo atómico de Hiroshima, un acontecimiento que consideraba inmoral. El libro al que Rawls alude de forma tan modesta es por supuesto su *Teoría de la justicia*, de 1971. El concepto que tiene Rawls de la justicia como equidad, y su visión de la sociedad legítima como un consenso donde se solapan diferentes concepciones del bien de las personas, dentro de un marco de derechos y libertades básicos, ejercieron un fuerte efecto en los políticos liberales y socialdemócratas en las décadas de los ochenta y los noventa. Ello dio lugar a que el presidente Bill Clinton le concediera la Medalla de la Libertad en 1999. No es muy probable que Rawls fuera el autor de cabecera del sucesor de Clinton.

Jean-François Lyotard (1924-1998)

En las *Confesiones*, san Agustín escribió:

> Pero, Dios mi Señor, ten la bondad de escucharme, y de dirigir tu mirada hacia mí, y de verme, y de apiadarte de mí, y de curarme. Porque a tus ojos me he convertido en una pregunta para mí mismo, y ésa es mi languidez.

Las palabras de Agustín se citan en el último texto de Lyotard, inacabado y sobresaliente, publicado póstumamente con el título *La confesión de Agustín*, un texto extremadamente cristiano para tratarse de un pagano declarado como Lyotard. Para Agustín, mi languidez es la pregunta en que me he convertido en relación con el Dios que me mira, que puede curarme y apiadarse de mí,

pero al que no puedo conocer y cuya gracia no me está garantizada. Las preguntas que planteo a Dios hacen de mí una pregunta para mí mismo. Lyotard añade, como un aforismo:

> *Lagaros*, lánguido en griego, describe un estado de ánimo de indefinición, una inclinación al «¿para qué?». Entonces el gesto se relaja. Mi vida es eso: *distentio*, soltar, dilatarse. La duración se vuelve indefinida, es su naturaleza.

La experiencia de la languidez, para Lyotard, es por un lado carencia de energía en el cuerpo, su calidad lánguida a medida que deja de existir, y por otro, el tiempo como distensión, como estiramiento, como ostracismo. En la languidez, yo experimento un retraso respecto a mí mismo, mi sufrimiento lo siento como lo que Lyotard llama «espera»: «Las *Confesiones* fueron escritas bajo el signo momentáneo de la espera». El peso del pasado me obliga a esperar, y en la espera languidezco. Me hago viejo; tendré que enrollar los bajos de mis pantalones. Estoy lleno de añoranza.

Lyotard, que escribe poco antes de morir de leucemia, cita el anterior párrafo de Agustín una segunda vez y añade:

> ... *ipse est languor meus*, ésa es mi languidez. He ahí la gran ventaja de la fe: convertirse en un enigma para uno mismo, hacerse viejo esperando la solución, la resolución que viene del Otro. Ten piedad de mí, Yahvé, porque estoy languideciendo. Sáname, pues mis huesos están gastados.

Frantz Fanon (1925-1961)

El 7 de diciembre de 1961, el *New York Times* publicó una breve necrológica de ochenta palabras con motivo de la muerte de Fanon, que comienza así:

> Naciones Unidas, Nueva York, 6 de diciembre. El doctor Frantz Omar Fanon, dirigente del Frente Nacional argelino, ha muerto hoy de leucemia en el National Institutes of Health, de Bethesda, Maryland. Tenía treinta y siete años de edad.

Además de revelar lo poco que sabía el *New York Times* sobre Fanon, esa nota necrológica suscita una pregunta evidente: ¿qué diablos estaba haciendo Fanon —el héroe de las luchas de liberación anticolonial, y un crítico severo

de toda forma de racismo e imperialismo— agonizando en un hospital a las afueras de Washington?

A Fanon le habían diagnosticado una leucemia en Túnez a finales de 1960. Al no encontrar tratamiento adecuado en el norte de África, al principio Fanon se negó a viajar a Estados Unidos, que le parecía el país de las muchedumbres linchadoras y del racismo, y prefirió viajar a Moscú. De vuelta a Túnez, empezó a dictar su segunda obra más importante, *Los condenados de la tierra*, a su esposa Josie. Aunque escrito según Fanon con una «prisa lamentable», por un hombre a punto de morir, aquel libro extraordinariamente apasionado se convirtió en la denominada «Biblia del tercermundismo».

Fanon tuvo una grave recaída en octubre de 1961. Agotado, demacrado y sin poder hablar, en un primer momento Fanon fue a Roma, donde Sartre y él se vieron por última vez. Sartre escribió un controvertido prefacio a *Los condenados de la tierra* que la esposa de Fanon consiguió eliminar de algunas ediciones posteriores.

Con la ayuda de Ollie Iselin, un agente de la CIA en el norte de África, Fanon fue trasladado en avión a Estados Unidos el 3 de octubre de 1961. Pese a los esfuerzos de sus médicos estadounidenses, la situación de Fanon fue a peor. Recibió las primeras y elogiosas críticas que aparecieron sobre *Los condenados de la tierra* comentando: «Eso no me va a devolver mi médula ósea». Hay quienes insisten en que Fanon fue ejecutado por la CIA. Aunque hay muy pocas evidencias que apoyen esa idea, parece que esos detalles nunca suponen un obstáculo para una buena teoría de la conspiración.

El cuerpo de Fanon fue llevado de vuelta a Túnez en un avión Lockheed Electra II. Su último deseo fue que le enterraran en suelo argelino, país al que se había trasladado en 1953 y cuya lucha por la liberación de Francia consumió los últimos años de su vida. El 12 de diciembre una pequeña columna de camaradas del FLN (Frente de Liberación Nacional) acarreó su cuerpo a través de la frontera tunecina con Argelia, donde fue enterrado con todos los honores a tan sólo seiscientos metros del límite territorial argelino.

El día en que se conoció en París la noticia de la muerte de Fanon, todos los ejemplares de *Los condenados de la tierra* fueron secuestrados por la policía porque se creía que el libro era una amenaza para la seguridad nacional.

Gilles Deleuze (1925-1995)

En el núcleo de la obra de Deleuze hay una concepción de la vida que no es simplemente orgánica. Deleuze dice que: «Lo que muere son los organismos, no la vida». Deleuze es un pensador vitalista en la tradición de Bergson y de Nietzsche, una tradición que, en palabras de Spinoza (Deleuze llama a Spinoza «El Cristo de los Filósofos»), «en nada piensa menos que en la muerte». Esta vida es sentida afectivamente a través de la experiencia de la creación afirmativa, una intensidad que produce el sentimiento de felicidad.

¿Cómo entender, pues, la muerte de Deleuze arrojándose por la ventana de su apartamento de París? Al parecer, la defenestración no es infrecuente en pacientes de enfisema, como era el caso de Deleuze. Se están asfixiando, en realidad se están ahogando, y se desesperan por tomar aire. En un impulso repentino, una caída a gran velocidad parece una buena forma de impulsar aire hacia los pulmones, inspirando desesperadamente una bocanada que llene los pulmones de vida. (Al parecer, ése es el motivo de que los servicios de neumología suelan estar ubicados en la planta baja o dispongan de barrotes en las ventanas).

Deleuze no concedía una importancia privilegiada a su propia autobiografía y afirmaba, con razón, que las vidas de los catedráticos raramente eran interesantes. Lyotard, colega de Deleuze en París durante muchos años, dio exactamente con el tono adecuado tras su suicidio en un fax enviado a *Le Monde*:

> Era demasiado duro para sentir decepciones y rencores —sentimientos negativos—. En este *fin-de-siècle* nihilista, él era afirmación. Hasta en la enfermedad y en la muerte. ¿Por qué he hablado de él en pasado? Se reía. Está riéndose. Está aquí. «Es tu tristeza, idiota», diría.

Michel Foucault (1926-1984)

Foucault predijo: «Puede que algún día este siglo se conozca como el siglo de Deleuze». Deleuze le devolvió el cumplido publicando un libro sobre Foucault dos años después de su muerte. A Foucault le gustaba mucho una

frase del poeta francés René Char: «Desarrolla tu legítima extrañeza», y consiguió llevarlo a cabo teórica y prácticamente en una serie de visitas a la Universidad de California, en Berkeley, a finales de los años setenta y principios de los ochenta. A Foucault le agradaba la naturalidad de la cultura gay de San Francisco. En una entrevista a *The Advocate*, un periódico gay de Los Ángeles, Foucault dijo:

> La sexualidad es parte de nuestro comportamiento. Es parte de nuestra libertad mundial. La sexualidad es algo que creamos nosotros mismos. Es nuestra propia creación, y es mucho más que el descubrimiento de un lado secreto de nuestro deseo. Tenemos que comprender que junto a nuestros deseos hay nuevas formas de relacionarse, nuevas formas de amor, nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad; es una posibilidad para la vida creativa. No es suficiente afirmar que somos gays, sino que también tenemos que crear una vida gay.

Al mismo tiempo, Foucault estaba desarrollando sus ideas sobre la formación del yo y los usos del placer que se plasmaron en los tomos segundo y tercero de su *Historia de la sexualidad*. En particular, Foucault estaba enormemente preocupado por la idea helenística y romana del cuidado del yo, y las técnicas de autogobierno que estaban presentes en el mundo pagano antes de la aparición del Cristianismo. Foucault documentó cuidadosamente las prácticas dietéticas, económicas, filosóficas y sexuales que determinaban qué individuos se formaban y de qué placeres gozaban.

Seguramente, el concepto central en la obra de Foucault es la libertad, pero no se trata de la típica abstracción filosófica ni de retórica política. Lo que le interesaba a Foucault era el cuidado del yo como ejercicio de libertad, como algo que se forma y se desarrolla: una legítima extrañeza.

Podríamos preguntarnos: ¿qué diferencia hay entre el paganismo y el cristianismo? Foucault hace una distinción entre lo que denomina la «hermenéutica del deseo» cristiana y la «estética de la existencia» pagana. En un seminario en la Universidad de Nueva York en 1980, parece que Foucault afirmó que la diferencia entre la antigüedad tardía y el cristianismo temprano puede reducirse a las siguientes preguntas: el patricio pagano pregunta: «Dado que yo soy quien soy, ¿a quién me puedo follar?». Es decir, dado mi estatus en la sociedad, quién sería la persona más adecuada para ser mi amante, ¿qué muchacha o qué muchacho, qué hombre o qué mujer? En cambio, el cristiano pregunta: «Dado que no puedo follarme a nadie, ¿quién

soy yo?». Es decir, la pregunta de qué significa ser humano surge por primera vez para los cristianos ante su Dios. Para pensadores como Pablo o Agustín, es ante la perfección de Dios donde yo me doy cuenta de mí mismo como persona imperfecta y pecadora, y comienzo a desarrollar la afilada autoconciencia de la mala conciencia.

Foucault fue hospitalizado por primera vez en junio de 1984 con síntomas de una gripe complicada y persistente, fatiga, una tos terrible y migraña. «Es como estar entre la niebla», decía. Pero Foucault no aminoró el ritmo incesante de su investigación y siguió trabajando hasta el final en los tomos segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*, que se publicó poco antes de su muerte. Aunque fue una de las primeras víctimas del virus, parece que Foucault sabía que tenía SIDA. Su amigo, el historiador clásico Paul Veyne, dijo:

> Foucault no tenía miedo a la muerte, como les decía a veces a sus amigos cuando la conversación derivaba hacia el tema del suicidio. Los hechos han demostrado, aunque de una forma diferente, que no alardeaba en vano. Y también de una forma diferente, la sabiduría de la antigüedad se convirtió en una cuestión personal para él. A lo largo de los ocho últimos meses de su vida, la escritura de sus dos libros jugó para él el mismo papel que jugaban los escritos filosóficos y los diarios personales en la filosofía antigua —el papel del trabajo realizado por el yo en el yo, o autoestilización—.

En los últimos tiempos a Foucault le gustaba leer a Séneca, y murió un 25 de junio como un filósofo clásico. La ambición del estudio realizado por Foucault sobre la antigüedad tardía precristiana era demostrar que una vida puede convertirse en una obra de arte. Y una aspiración de este libro ha sido demostrar que a menudo la máxima obra de arte de un filósofo es su forma de morir.

Jean Baudrillard (1929-2007)

Con un guiño hacia su deformación profesional como profesor de sociología y hacia uno de sus fundadores, Émile Durkheim, Baudrillard escribe: «La filosofía conduce hacia la muerte, la sociología lleva al suicidio».

En su último libro, *Memorias frías V*, escrito cuando le diagnosticaron el cáncer que acabaría matándole, Baudrillard afirma que nunca se había imaginado la muerte. Para él ésa es la mejor actitud, ya que implica que la muerte sigue siendo una sorpresa, algo ajeno y mágico, un extraño rival en un duelo con la vida. Dijo sucintamente:

> La muerte dispone bien los asuntos, ya que el hecho mismo de nuestra ausencia hace que el mundo sea claramente menos digno de vivir en él.

Jacques Derrida (1930-2004)

En una larga y fascinante entrevista, que leída ahora resulta bastante triste, publicada en *Le Monde* el 19 de agosto de 2004, y reimpresa tras su muerte, Derrida describe su trabajo en términos de una «ética de la escritura». Para mí, Derrida fue el máximo lector de los textos filosóficos y su ejemplo es inherente a la lección de la lectura: paciente, meticuloso, abierto, inquisitivo y permanentemente ocurrente. En su máxima expresión, la prosa de Derrida es capaz de desmontar las expectativas de sus lectores y de transformar su forma de entender el filósofo y la filosofía de que se trate. Lo que de forma confusa recibió el nombre de «deconstrucción», un término que Derrida siempre miró con recelo, es más exactamente una ética de la lectura y la escritura. La obra de Derrida ejemplifica una vigilancia filosófica sin concesiones que está constantemente en liza con la ortodoxia intelectual reinante, lo que a él le gustaba llamar —con espíritu socrático, creo yo— la *doxa*, la opinión o la autoimagen narcisista de la época.

La obra de Derrida adolece de una curiosa inquietud, podría decirse incluso de ansiedad. Un muy renombrado filósofo estadounidense, admirador de Derrida, me dijo una vez: «Derrida nunca sabe cuándo parar ni cómo concluir». En la entrevista a *Le Monde*, Derrida se describe a sí mismo como en estado de guerra consigo mismo. Siempre estuvo intelectualmente en movimiento, siempre sediento de nuevos objetos de análisis, aceptando nuevas invitaciones, afrontando nuevos contextos, dirigiéndose a públicos nuevos, escribiendo nuevos libros. A la hora de discutir, era asombrosa su sencilla capacidad de escuchar y de producir como respuesta análisis largos, detallados y fascinantes. Al igual que muchos otros, yo vi hacer eso a Derrida

en numerosas ocasiones y siempre con paciencia, amabilidad, modestia y educación. La ética de su obra en su conjunto era exactamente lo contrario de la rancia complacencia profesional que define a una gran parte de la filosofía y a gran parte de los filósofos.

A Derrida la noción ciceroniana de que filosofar es aprender a morir le parecía bastante repelente por su narcisismo. Él insistía: «Sigo siendo ineducable *[inéducable]* respecto a la noción de aprender a morir». Por el contrario, filosofar es aprender a vivir. En las palabras que dan comienzo a *Espectros de Marx*, de 1993, Derrida habla cual ventrílocuo, como hace a menudo en su obra, a través de otra voz: «Finalmente he aprendido a vivir».

Sin embargo, aprender a vivir no erradicó su terror a morir. En 2002, poco después del estreno de un documental sobre él y su obra, Derrida concedió una entrevista a *Los Angeles Weekly* y tuvo que soportar una serie de preguntas especialmente tontas. El entrevistador le preguntó: «¿Debería un filósofo tener una biografía?». A lo que Derrida respondió: «¿Cómo puede un filósofo no tener una biografía?». Respondiendo a la pregunta: «¿Qué es lo más importante para usted hoy?», Derrida respondió en buena fe y con extraordinario candor:

> Una conciencia permanente de que me hago viejo, de que voy a morir y de que la vida es corta. Estoy constantemente pendiente del tiempo que me queda, y aunque es una inclinación mía desde que era joven, se agrava cuando cumples setenta y dos años. Hasta ahora no he hecho las paces con la inevitabilidad de la muerte, y dudo que lo consiga alguna vez, y esa conciencia impregna todo lo que pienso. Es terrible lo que ocurre en el mundo, y todas esas cosas las tengo presentes en mi mente, pero están ahí al mismo tiempo que este terror de mi propia muerte.

Probablemente con la intención de aliviar ese terror Derrida escribía a menudo sobre la muerte de amigos y filósofos con los que había intimado alguna vez (Maurice Blanchot, Levinas), y de otros con los que no (Foucault, Deleuze), con quienes no obstante sentía una afinidad electiva.

El tema del duelo se convirtió en un asunto importante de su obra tras la muerte de Barthes en 1980, y aún más con la inesperada muerte, en diciembre de 1983, de su amigo y colega Paul de Man. En *Memorias para Paul de Man*, Derrida escribe con gran pasión e incisividad sobre la experiencia del recuerdo de los seres que hemos perdido. Para Derrida, ser privado de un amigo es llevar el rastro de su recuerdo dentro de uno mismo de una forma

que no puede interiorizarse sencillamente. Es como si el amigo muerto siguiera viviendo de una forma que atormenta al yo como un espectro. El yo no sana ni mejora tras la muerte del otro, sino que sale herido y en conflicto consigo mismo. Eso desafía lo que Freud denomina «duelo normal», donde se supone que el yo recupera su integridad y su unidad después de «superar» la muerte de la persona amada. En cambio, Derrida argumenta acerca de lo que llama «duelo imposible», en el que no superamos precisamente la muerte del otro, sino que éste sigue viviendo en nuestra memoria añorante. Para que quede claro, Derrida insiste en que el duelo imposible no es ni la resurrección del otro, ni su posesión narcisista por parte del yo. Más bien el amigo o la persona amada vive dentro de uno mismo como un fantasma que perturba la línea que separa a los vivos de los muertos. A Derrida, sobre todo en los escritos de su última década, le inquietaban mucho los fantasmas, los espectros y las apariciones.

Aunque Derrida rechaza la idea clásica de que filosofar es aprender a morir, Cicerón hace su aparición en la cita inicial del importante libro *Políticas de la amistad*, de 1994. Derrida cita las palabras «[...] *et quod difficilius dictu est, mortui vivunt*» («y lo que es más difícil de decir, los muertos viven»). Es decir, los muertos siguen viviendo, siguen viviendo dentro de nosotros de una forma que perturba cualquier autosatisfacción, pero que nos preocupa y nos invita a reflexionar más sobre ellos. Podríamos decir que siempre que se lee a un filósofo, éste no ha muerto. Si usted quiere comunicarse con los muertos, lea un libro.

Guy Debord (1931-1994)

El autor de *La sociedad del espectáculo* y fuerza motriz de la Internacional Situacionista se pegó un tiro en el corazón en su recóndita casa de campo francesa. Aunque algunos han objetado que su muerte fue la afirmación situacionista definitiva, donde la muerte de Debord se convierte en un bien de consumo en un mundo de intercambio capitalista que se utiliza para vender sus libros, parece que se suicidó para poner fin al sufrimiento provocado por una forma de polineuritis derivada de beber en exceso. En su autobiografía, *Panegírico* (1989), Debord escribe:

> Entre las pocas cosas que me han gustado y que sé hacer, lo que sin duda he sabido hacer mejor es beber. Aunque he leído mucho, he bebido todavía más. He escrito mucho menos que la mayoría de los que escriben; pero he bebido mucho más que la mayoría de los que beben.

Dominique Janicaud (1937-2002)

La mañana del 18 de agosto de 2002, en Èze, en la Costa Azul francesa, Janicaud murió de un paro cardiaco después de ir a nadar. Estaba casi al pie de lo que ahora llaman *le chemin Nietzsche*, el abrupto sendero que asciende unos mil metros desde el Mediterráneo hasta el viejo castillo y el pueblo, por donde Nietzsche paseó durante sus siete inviernos en Niza en la década de 1880, y donde redactó algunos pasajes de *Así habló Zarathustra*. Yo fui alumno de Janicaud y realicé esa ascensión con él en un par de ocasiones memorables.

Èze está en la costa al lado de Niza, donde Dominique había sido profesor de filosofía desde 1966, rechazando muchas invitaciones para trasladarse a París y a otros lugares. Vivía y trabajaba en una casa maravillosa, en lo alto de las colinas del *arrière-pays*, cerca del valle del Var. El día antes de su muerte, Janicaud había terminado el primer borrador de una introducción a la filosofía escrita para su hija, Claire, que estaba pensando en empezar a estudiar filosofía en la escuela secundaria. A Dominique le disgustaba tanto la complicación académica de las distintas introducciones a la filosofía que decidió escribir la suya.

Para Janicaud, la cuestión básica de la filosofía es el «¿ser o no ser?» de Hamlet. Es decir, las numerosas cuestiones aparentemente abstractas de la filosofía se remontan y tienen sus raíces en la cuestión existencial de quiénes somos y de lo que existe. La experiencia de plantearse esas preguntas puede provocar, en palabras de Janicaud:

> Asombro ante el hecho de ser, ante el hecho mismo de que exista el ser, y ese asombro podría aclamarse y considerarse precioso, ya que quizá sea el acto más filosófico de todos.

Lo que resulta crucial aquí es que ese asombro debería experimentarse ante la *cuestionabilidad* de las cosas. No sabemos a ciencia cierta quiénes somos y

qué existe: para nosotros son preguntas. Por supuesto, por ahí es por donde comenzamos este libro, hace más o menos 190 muertes y algunos milenios. La filosofía es una vuelta constante a los comienzos. Por esa razón la historia de la filosofía y de los filósofos no es una crónica redundante de los errores del pasado, sino una serie de irresistibles tentaciones intelectuales de las que ojalá finalmente podamos aprender a vivir.

Simon Critchley (1960-?)

Sale, perseguido por un oso.

ÚLTIMAS PALABRAS

Criaturidad

La muerte es el último gran tabú. No podemos mirarla a la cara por miedo a ver el cráneo que hay bajo la piel. En relación a las actitudes ante la muerte, distintos estudios han demostrado que lo que la mayoría de la gente desea es morir rápido, sin dolor, y como se suele decir, «sin suponer una carga para nadie». Lo que enmascara esta última obviedad es que la gente no quiere ser una carga porque en definitiva no confían en que sus hijos o sus seres queridos cuiden de ellos. El miedo a la muerte es un miedo a la debilidad en un estado de enfermedad, a que nos metan en una residencia degradante, a ser ignorados por nuestros abochornados amigos, y por nuestros ocupadísimos y distantes familiares.

El hecho de nuestra finitud hace que se tambaleen muchos de los axiomas que rigen nuestra forma de vivir. Un detallado estudio a escala nacional de la empresa Opinion Dynamics Corporation del año 2003 afirmaba que el 92 por ciento de los estadounidenses cree en Dios, el 85 por ciento en el cielo y el 82 por ciento en los milagros. Pero la verdad más profunda es que esa creencia religiosa, con su existencia celestial incluida, poco consuelo ofrece a los creyentes en relación con la muerte. El único sacerdocio en el que la gente cree *de verdad* es en la profesión médica, y el objetivo de sus pócimas sacramentales y de su tecnología es fomentar la longevidad, el único bien incuestionable de la vida occidental contemporánea.

Si necesitásemos una prueba de que muchos creyentes en realidad no practican lo que predican, podríamos hallarla en la ignorancia de las enseñanzas religiosas sobre la muerte, sobre todo de las enseñanzas cristianas, razón que por ello he subrayado en algunos apartados de este libro.

El cristianismo no trata de otra cosa que de prepararnos para morir. Es una formación rigurosa sobre la muerte, una especie de muerte en vida que

concede muy poco valor a la longevidad. El cristianismo, en manos de un Pablo, de un Agustín o de un Lutero, es un medio de aceptar la brevedad de la vida humana y de renunciar al deseo de riqueza, de bienes mundanos y de poder temporal. Nada es más contrario a la mayoría de las personas que se consideran cristianas que el verdadero cristianismo. Eso se debe a que en realidad están llevando unas vidas calladamente desesperadas y ateas, limitadas por un deseo de longevidad y por un terror a la muerte.

Ahí es donde el ideal de la muerte filosófica tiene un gran poder persuasivo, socavando los lugares comunes de nuestra época que niegan la realidad de la muerte. Puede decirse que la mortalidad es aquello de acuerdo con lo cual nosotros damos forma a nuestro yo. Es en relación a la realidad de la muerte, tanto de mi muerte como la de los demás, como el yo deviene más auténticamente él mismo. Tan sólo en la aceptación de la pérdida de uno mismo puede existir un yo que valga la pena. Eso significa, y por supuesto esta estupidez es obvia, que la muerte es el límite en relación con el cual se vive la vida. Aceptar la propia mortalidad es, pues, aceptar las propias limitaciones.

A mi juicio esto es crucial, puesto que también significa aceptar lo que podríamos denominar nuestra *criaturidad*. Ser una criatura, en la teología tradicional, es estar en una posición de dependencia con respecto a Dios. Yo quisiera proponer una variante menos teísta de esa idea. Esto es, que la existencia humana es limitada. Está condicionada por fuerzas de la evolución que no podemos controlar y por el movimiento de un deseo que amenaza con asfixiarnos en las garras de su romanticismo familiar.

No podemos devolver los dones no solicitados de la naturaleza y de la cultura. Ni tampoco podemos saltar por encima de la sombra de nuestra mortalidad. Pero podemos transformar la forma en que aceptamos esos dones y salir más plenamente a la luz que proyecta dicha sombra. Mi apuesta es que si podemos empezar a aceptar nuestra limitación, podremos ser capaces de renunciar a algunas de las fantasías de omnipotencia infantil, de riqueza mundana y de un poder inflado, que culminan tanto en conflictos personales agresivos como en sangrientas guerras entre dioses opuestos y excluyentes. Ser una criatura es aceptar nuestra dependencia y nuestra limitación de una forma que no implique desánimo ni desesperación. Es más bien la condición para el valor y la resistencia.

Volviendo a la cita de Montaigne con que empezaba mi introducción,

filosofar es aprender el hábito de tener la muerte continuamente en la boca. De esta forma podremos empezar a afrontar el terror a la muerte, que nos esclaviza y nos lleva a la huida o a la evasión. Al hablar de la muerte, e incluso al reírnos de nuestra fragilidad y mortalidad, aceptamos la limitación como criaturas que somos, que es la condición necesaria para la libertad humana. Esta libertad no es un estado pasivo de ser, ni la simple ausencia de necesidad o limitación. Por el contrario, es una actividad continua que exige la aceptación de la necesidad y la ratificación de la limitación dinámica de nuestra mortalidad. No es fácil, lo sé. Filosofar es aprender a apreciar esa dificultad.

DETALLES GEOGRÁFICOS Y AGRADECIMIENTOS

El libro de los filósofos muertos en su primer borrador fue concebido y escrito íntegramente entre un apartamento en West Sunset Boulevard y el Getty Research Institute de Los Ángeles entre noviembre de 2006 y junio de 2007. Para mí, la redacción está condicionada por la extraña atmósfera de esa ciudad y sus inevitables estereotipos: los melancólicos vientos de Santa Ana, amplias calles nocturnas desiertas, bordeadas por altas palmeras, y un sol tan brillante que se vuelve indistinguible de la oscuridad. Para mí, Los Ángeles es la ciudad del cine negro, en concreto de *El crepúsculo de los dioses* (1950), de Billy Wilder. La muerte, la oscuridad y la desesperación acechan tras las diferentes pantallas que emplean los humanos para tapar el acceso al mundo exterior: enormes gafas de sol envolventes, persianas venecianas en todas las ventanas y vidrios tintados en los vehículos todoterreno negros, casi siempre alemanes.

A poca distancia de Santa Monica Boulevard, a la sombra de los Estudios Paramount, se invita a los turistas a visitar el cementerio «Hollywood Para Siempre». Se promociona como el «Lugar de descanso de los Inmortales de Hollywood», como Rodolfo Valentino, Douglas Fairbanks, Jayne Mansfield y Cecil B. de Mille, que realiza una última aparición en un *cameo* en *El crepúsculo de los dioses*. El cementerio presume de las últimas innovaciones tecnológicas, como retransmisiones mundiales por Internet de sus servicios funerarios. A quienes sientan curiosidad por realizar la excursión semanal al cementerio se les insta a ponerse en contacto con una persona llamada Karie Bible en el teléfono 323 769 0195. Con su peculiar terror a la muerte, Los Ángeles es sin duda una ciudad candidata a ser la capital mundial de la muerte.

Me gustaría agradecer a George Miller que me aconsejara hace algunos años escribir este libro, y por editar el manuscrito con precisión y cuidado.

También quisiera agradecer a Bella Shand su constante apoyo y sus expertos consejos editoriales, y a Angela Rose que se ocupara de mis muchas dudas tontas. Quisiera dar las gracias a Christine Lo y a Vicki Harris por hacer el seguimiento de la producción de este libro, y a Elisa Berg por permitir una edición australiana simultánea con la editorial Melbourne University Press.

La realización de este libro ha sido posible gracias a la generosidad del Getty Research Institute que me acogió con una beca en 2006-2007. Quisiera dar las gracias especialmente a mi ayudante, Courtney Biggs, que fue de gran ayuda para rastrear fuentes difíciles de encontrar y que se ocupó de mis vagas indicaciones bibliográficas. También quisiera agradecer a Jack Miles, Peter Goodrich y Christopher Tradowski que leyeran mi primer borrador e hicieran valiosas sugerencias. El personal de la biblioteca en el Instituto Getty fue también de gran ayuda, y algunos de mis colegas me facilitaron información preciosa, sobre todo Silvia Berti, Todd Cronan, Bertram Kaschek y Thomas Lentes.

Más allá del recinto del «gueto Getty», me gustaría dar las gracias a Giovanni Levi por su exhaustiva ayuda en el campo de la filosofía china, a Shehab Ismail por algunas valiosas pistas sobre los pensadores islámicos medievales, a Lisabeth During por una cita que me puso en marcha, a Genevieve Lloyd por un par de conversaciones memorables, así como a James Plath, Cecilia Sjöholm, Anne Deneys-Tunney, Niklaus Largier, David McNeill, John Millbank, Mark Wrathall y Andrew Thomas. En particular me gustaría darle las gracias a Raymond Geuss por algunas correcciones a mi erudición, que fueron de gran ayuda en un momento crucial de la redacción, y que han sido incorporadas silenciosamente al texto. Quisiera dar las gracias a los brillantes y asiduos estudiantes y asistentes a mi seminario titulado: «Filosofar es aprender a morir», en la New School for Social Research en otoño de 2007. Por último quiero dar las gracias a Jamieson Webster por indicarme que «por supuesto, a los varones obsesivos les preocupa una cuestión, si están vivos o muertos». Gracias a ella, me siento un poco más cerca de los primeros que de los segundos. Por ahora, al menos.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de referencia general

Se ha hecho frecuentemente referencia a la edición académica en Internet de la *Encyclopaedia Britannica*, que está llena de pequeñas maravillas y casi siempre consigue resolver las dudas sobre hechos (http://www.search.eb.com). Además he hecho constantemente uso de *The Encyclopaedia of Philosophy*, de Paul Edwards (8 vols., Macmillan, Nueva York, 1967). Aunque están disponibles otras enciclopedias y otros diccionarios de filosofía más recientes asimismo admirables, la calidad general de los textos en la obra de Edwards no ha sido a mi juicio superada todavía, sobre todo en lo referente a la historia de la filosofía. También se ha empleado la *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (http://plato.stanford.edu). Determinados volúmenes del *Dictionary of Literary Biography* (The Gale Group, Farmington Hills, 1978 en adelante) han sido enormemente útiles, sobre todo el volumen 90, sobre *Escritores alemanes de la era de Goethe*, el volumen 115, sobre *Filósofos medievales*, el volumen 129 sobre *Escritores alemanes del siglo XIX*, el volumen 252 sobre *Filósofos británicos 15001799*, y el volumen 279 sobre *Filósofos estadounidenses 1950-2000*. A los lectores también puede interesarles el trabajo *Causes of Death of Philosophers*, de Hugh Mellor, que contiene algunos apartados ingeniosos y otros no tanto. Éstos son algunos ejemplos de hipotéticas causas de muertes de filósofos: «Adorno: una salchicha de Frankfurt en mal estado[9]. Bergson: *élan mortel*. Fichte: el no-yo se hace con el mando[10]. Heidegger: no estar a tiempo[11]. Lutero: dieta de gusanos[12]. Wittgenstein: se convirtió en el desaparecido Wittgenstein[13]». (http://people.pwf.cam.ac.uk/dhm11/deathindex.html).

No puedo negar que he metido el pie, y a veces ambas piernas hasta la rodilla, en las agitadas aguas de Wikipedia. Se trata de un recurso enorme y

en crecimiento, que es muy irregular, no siempre de fiar, pero que está lleno de muchos artículos y pistas fascinantes (http://en.wikipedia.org/wiki/Main_Page).

Bibliografía general

ABELARDO, Pedro y HELOÍSA, *The Letters of Abelard and Héloïse*, Londres, Penguin, 1974. *[Cartas de Abelardo y Heloísa: Historia calamitatum*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta-Editor, 2008.]

ADAMS, H. P., *The Life and Writings of Giambattista Vico*, Londres, George Allen & Unwin, 1935.

ADORNO, Theodor, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, Londres, Verso,1974. *[Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1999.]

AGUSTÍN, san, *The Confessions of Saint Augustine*, Nueva York, Image Books, 1960. *[Confesiones*, Madrid, Akal, 2003.]

ALDRICH, Virgil C., «Messrs. Schlick and Ayer on Immortality», *The Philosophical Review*, vol. 47, nº 2 (marzo 1938), pp. 209-213.

ALEXIOU, Margaret, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, 2ª ed., Lanham, Rowman & Littlefield, 2002.

ALGALARRONDO, Hervé, *Les derniers jours de Roland B*, París, Stock, 2006.

ALTHUSSER, Louis, *L'Avenir dure longtemps. Les faits*, París, Stock/ IMEC, 1992. *[El porvenir es largo*, Barcelona, Destino, 1992.]

American Piety in the 21st Century: New Insights to the Depths and Complexity of Religion in the US. Selected Findings from the Baylor Religion Survey, Waco, Texas, Baylor University Press, 2006.

ANDREWS, Carol (ed.), *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, Londres, British Museum Press, 1985.

ANNAS, Julia, y BARNES, Johnathan, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind*, 2 vols., Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. *[La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2007.]

ARISTÓFANES, *The Clouds*, Nueva York, The New American Library, 1962. *[Las nubes*, Madrid, Clásicas, 2002.]

ARMSTRONG, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

AUGUST, Eugene, *John Stuart Mill. A Mind at Large*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1975.

BACON, Francis, *Of Empire*, Londres, Penguin, 2005.

BARTELINK, G. J. M., «Die literarische Gattung der "Vita Antonii". Struktur und Motive», *Vigiliae Christianae*, vol. 36, nº 1 (marzo de 1982), pp. 38-62.

BARTELINK, G. J. M. (ed.), *Vie d'Antoine*, París, Éditions du Cerf, 1994.

BAUDRILLARD, Jean, *Cool Memories V 2000-2004*, Cambridge, Polity, 2006.

BECKER, Ernest, *The Denial of Death*, Nueva York, Free Press Paperbacks, 1997. *[La negación de la muerte*, Barcelona, Kairós, 2003.]

BENJAMIN, Walter, *Illuminations*, Hannah Arendt (ed.), Londres, Fontana / Collins, 1982. *[Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1971-1975.]

BERKELEY, George, *The Works of George Berkeley D.D.; Formerly the Bishop of Cloyne. Including his Posthumous Works*, Alexander Campbell Fraser (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1901.

BERNHARD, Thomas, *The Voice Imitator*, University of Chicago Press, 1997. *[El imitador de voces*, Madrid, Alfaguara, 1999.]

BERTI, Silvia, «Radicali ai margini: materialismo, libero pensiero e diritto al suicido in Radicati di Passerano», *Rivista storica italiana*, vol. 3 (2004), pp. 794-811.

BOECIO, *The Consolation of Philosophy*, Londres, Penguin, 1969. *[Consolación de la filosofía*, Madrid, Alianza, 2005.]

BOSWELL, James, *The Life of Samuel Johnson*, Roger Ingpen (ed.), 2 vols., Nueva York, Sturgis & Walton, 1909. *[La vida de Samuel Johnson*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007.]

BOWLBY, John, *Charles Darwin: A New Life*, Nueva York, Norton, 1992.

BRIGGS, Ward W. (ed.), *Dictionary of Literary Biography*, vol. 211, *Ancient Roman Writers*, Detroit, Gale, 1999.

BROCHARD, Victor, *Les Sceptiques grecs*, París, Vrin, 1932.

BURLAEI, Gualteri, *Vita et Moribus Philosophorum*, Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, Tübingen, 1886.

BUTLER, Alban, *Butler's Lives of the Saints*, Michael Walsch (ed.), San Francisco, Harper, 1991. *[Vida de los santos*, Madrid, Libsa, 1992.]

BRADATAN, Costica, *The Other Bishop Berkeley: An Exercise in Reenchantment*, Nueva York, Fordham University Press, 2006.
BRANDT, Reinhard, *Philosophie in Bildern: Von Giorgione bis Magritte*, Colonia, Dumont, 2000.
CAMUS, Albert, *The Myth of Sisyphus*, Londres, Penguin, 1979. *[El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2008.]
CAPALDI, Nicholas, *John Stuart Mill: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
CAVE, Terence, *How to Read Montaigne*, Londres, Granta, 2007.
CHESTERTON, G. K., *Saint Thomas Aquinas*, Nueva York, Image Books, 1956. *[Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985.]
CHICKERING, Howell D., Jr, «Some Contexts for Bede's Death-Song», *PMLA*, vol. 91, nº 1 (enero 1976), pp. 91-100.
CHORON, Jacques, *Death and Western Thought*, Nueva York, Macmillan, 1963.
CHUANG TZU, *The Inner Chapters*, Indianapolis y Cambridge, Hackett, 2001. *[Los capítulos interiores de Zhuang Zi*, Madrid, Trotta, 1998.]
CICERÓN, *De Finibus Bonorum et Malorum*, Cambridge, Harvard University Press, 1971. *[Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid, Gredos, 1987.]
CICERÓN, *On Duties*, M. T. Griffin y E. M. Atkins (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991. *[Sobre los deberes*, Madrid, Tecnos, 1989.]
CICERÓN, *Selected Letters*, Londres, Penguin, 1986. *[Cartas*, Santiago de Compostela, Galaxia, 1996.]
CLARK, Ronald W., *The Survival of Charles Darwin: A Biography of a Man and an Idea*, Nueva York, Random House, 1984.
CLEMENTE de Alejandría, *Stromateis*, Washington D.C., Catholic University Press of America, 1991. *[Stromata*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996.]
COHEN-SOLAL, Annie, *Sartre: A Life*, Londres, Heinemann, 1987. *[Jean-Paul Sartre*, Barcelona, Anagrama, 2005.]
CONFUCIO, *The Analects*, Londres, Penguin, 1979. *[Analectas*, Madrid, Edaf, 1998.]
CRITCHLEY, Simon, *Very Little... Almost Nothing: Death, Philosophy and Literature*, 2ª ed., Londres, Nueva York, 2004. *[Muy poco... casi nada: muerte, filosofía y literatura*, Barcelona, Marbot, 2007.]

CRITCHLEY, Simon, y SCHROEDER William R. (eds.), *A Companion to Continental Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998.

CRITCHLEY, Simon, y BERNASCONI, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

CRONAN, Todd, «Biological Poetry: Santayana's Aesthetics», *Qui Parle*, vol. 15, nº 1 (otoño/invierno 2004), pp. 115-145.

CROW, Carl, *Master Kung: The Story of Confucius*, Londres, Hamish Hamilton, 1937.

CUA, Antonio S., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Nueva York y Londres, Routledge, 2002.

DAVIDSON, Donald, *The Essential Davidson*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

DAMROSCH, Leo, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, Boston y Nueva York, Houghton Mifflin, 2005.

DEFERRARI, Roy J. (ed.), *Early Christian Biographies. Lives of St. Cyprian, by Pontius; St. Ambrose, by Paulinus; St. Augustine, by Possidius; St. Anthony, by St. Athanasius; St. Paul the First Hermit, St. Hilarion, and Malchus, by St. Jerome; St. Epiphanius, by Ennodius; with a Sermon on the Life of St. Honoratus, by St. Hilary*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1952.

DEMATTEIS, Philip B., y MCHENRY, Leemon B. (eds.), *Dictionary of Literary Biography*, vol. 279, *American Philosophers, 1950–2000*, Detroit, Thomson Gale, 2003.

DEMATTEIS, Philip B., y FOSL, Peter S. (eds.), *Dictionary of Literary Biography*, vol. 252, *British Philosophers, 1500-1799*, Detroit, Gale, 2002.

DENIKER, P., y OLIÉ, J. P. «La Mort d'Hélène Althusser: un cas d'homicide altruiste rapporté par le mélancolique», *Annales Médico-Psychologiques*, vol. 152, nº 6 (1994), pp. 389-392.

DERRIDA, Jacques, *Mémoires: for Paul de Man*, Nueva York, Columbia University Press, 1986. *[Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1998.]

DIELS, Hermann, *I Dossographi Greci*, Padua, Cedam, 1961.

DIÓGENES LAERCIO, *The Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Harvard University Press, 2005-2006. *[Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2008.]

DÖLL, Helmit, «Hegels Tod», *Zeitschrift für ärztliche Fortbildung*, vol. 79, nº 5 (1985), pp. 217-219.

EDWARDS, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols., Nueva York, Macmillan, 1967.

EMERSON, Ralph Waldo, *Selected Essays*, Londres, Penguin, 1982. *[Ensayos*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001.]

ENFIELD, William, *The History of Philosophy from the Earliest Times to the Beginning of the Present Century. Drawn up from Brucker's Historia Critica Philosophiæ,* 2 vols., Londres, J. F. Dove, 1819.

ENGELS, Friedrich, «Funeral Oration for Marx», *Der Sozialdemokrat*, nº 13 (2 de marzo de 1883).

ENRIGHT, D. J. (ed.), *The Oxford Book of Death*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1983.

EPICTETO, *Discourses and Enchiridion*, Nueva York, Walter J. Black, 1944. *[Enquiridión*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta-Editor, 2007.]

EPICURO, *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*, Indianapolis y Cambridge, Hackett, 1994.

ERASMO de Rotterdam, *Praise of Folly and Letter to Martin Dorp*, Londres, Penguin, 1971. *[Elogio de la locura*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007.]

ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, Cambridge, Harvard University Press, 1991. *[Michel Foucault,* Barcelona, Anagrama, 2004.]

EUSEBIO de Cesarea, *The History of the Church*, Londres, Penguin, 1989. *[Historia eclesiástica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.]

EVANS-WENTZ, W. Y. (ed.), *The Tibetan Book of the Dead*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2000. *[Bardo Thodol: el libro tibetano de los muertos*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta-Editor, 2006.]

FEIGL, Herbert, et al., «Homage to Rudolf Carnap», *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* (1970), pp. XI-LXVI.

FEUERBACH, Ludwig, *The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*, Garden City, Anchor Books, 1972.

FICINO, Marsilio, *The Letters of Marsilio Ficino*, vol. 3, Londres, Shepheard-Walwyn, 1981.

FILODEMO, *Storia dei Filosofi: La Stoà da Zenone a Panezio (Pherc. 1018)*, Tiziano Dorandi (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1994.

FILÓSTRATO, y EUNAPIO, *Lives of the Sophists. Lives of Philosophers*, Cambridge, Harvard University Press, 2005. *[Vidas de los sofistas,* Madrid, Gredos, 1998.]

FONTENAY, Elisabeth de, *Diderot: Reason and Resonance*, Nueva York, George Braziller, 1982.

FREEMAN, Kathleen, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Cambridge, Harvard University Press, 1948.

FUNG, Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. 1, Princeton, Princeton University Press, 1983.

GARRETT, Don, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1996.

GEJROT, Tomas, «Descartes' sjukdom och död i Stockholm 1650», *Läkartidgningen*, vol. 63, nº 51 (1966), pp. 4917-4921.

GÉRAUD, M., y BOURGEOIS, M., «Friedrich Hölderlin (1770-1843). Réévaluation psychiatrique à l'occasion du cent cinquantenaire de sa mort», *Annales Médico-Psychologiques*, vol. 152, nº 3 (marzo 1994), pp. 173-178.

GOHLMAN, William E., *The Life of Ibn Sina*, Albany, State University of New York Press, 1974.

GOODMAN, Lenn E., *Avicenna*, Londres, Routledge, 1992.

GOUHIER, Henri, *Blaise Pascal: Commentaires*, París, Vrin, 1966.

GRAHAM, A. C., *Disputers of the Tao*, Chicago, Open Court, 1989.

GRAMSCI, Antonio, *A Gramsci Reader: Selected Writings 19161935*, David Forgacs (ed.), Londres, Lawrence and Wishart, 1988.

GREGORIO de Nisa, *The Life of St. Macrina*, Londres, The Society for Promoting Christian Knowledge, 1916. *[Vida de Macrina, Elogio de Basilio,* Madrid, Ciudad Nueva, 1995.]

GRONDIN, Jean, *Hans-Georg Gadamer: A Biography*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2003. *[Hans-Georg Gadamer: una biografía*, Barcelona, Herder, 2000.]

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. *[Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 2005.]

HACKETT, Jeremiah (ed.), *Dictionary of Literary Biography*, vol. 115, *Medieval Philosophers*, Detroit y Londres, Gale 1992.
HÄGG, Thomas, y ROUSSEAU, Philip, *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley y Londres, University of California Press, 2000.
HAN, Fei-tzu, *Basic Writings*, Nueva York, Columbia University Press, 2003.
HANNAY, Alastair, *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
HARDIN, James, y SCHWEITZER, Christoph E. (eds.), *Dictionary of Literary Biography*, vol. 90, *German Writers in the Age of Goethe, 1789-1832*, Detroit, Gale, 1990.
HARDIN, James, y SCHWEITZER, Christoph E. (eds.), *Dictionary of Literary Biography*, vol. 94, *German Writers in the Age of Goethe*: *Sturm und Drang to Classicism*, Detroit, Gale, 1990.
HARDIN, James, y MEWS, Siegfried (eds.), *Dictionary of Literary Biography*, vol. 129, *Nineteenth-Century German Writers, 1841-1900*, Detroit y Londres, Gale, 1993.
HARDIN, James, y MEWS, Siegfried (eds.), *Dictionary of Literary Biography*, vol. 133, *Nineteenth-Century German Writers to 1840*, Detroit, Gale, 1993.
HARTMAN, Geoffrey, *The Fateful Question of Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1997.
HAVENS, George R., «The Dates of Diderot's Birth and Death», *Modern Language Notes*, vol. 55, nº 1 (enero de 1940), pp. 31-35.
HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, Oxford, Blackwell, 1980. *[El ser y el tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.]
HIPÓLITO, *Philosophumena or the Refutation of all Heresies*, 2 vols., Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1921.
HOFFMANN, Yoel, *Japanese Death Poems*, Rutland y Tokio, Charles E. Tuttle & Co., 1986.
HÖLDERLIN, Friedrich, *Der Tod des Empedokles*, M. B. Benn (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1968. *[La muerte de Empédocles*, Madrid, Hiperión, 1988.]
HÖLDERLIN, Friedrich, *Essays and Letters on Theory*, Albany, SUNY Press, 1988.
HUME, David, *Essays: Moral, Political, and Literary*, Eugene F. Miller (ed.), Indianápolis, Liberty Fund, 1987.

HUME, David, *On Suicide*, Londres, Penguin, 2005. *[Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1995.]
ISRAEL, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity: 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
JACQUETTE, Dale, «Schopenhauer on Death», *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Chris Janaway (ed.), pp. 293-317, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
JÄGER, Lorenz, *Adorno: A Political Biography*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2004.
JAMES, WILLIAM, *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1996.
JANICAUD, Dominique, *Philosophy in 30 Days*, Londres, Granta, 2005.
JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Penser la mort*, París, Liana Levi, 1995. *[La muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2002.]
JANSEN, H. H., «Krankheit und Tod Friedrich Schillers», *Pneumologie*, vol. 55, suplemento 1 (marzo 2001), pp. S1-S5.
JENOFONTE, *Memorabilia & Oeconomicus*, *Symposium & Apology*, Cambridge, Harvard University, 1979.
JONES, Ernest, *The Life and Work of Sigmund Freud*, vol. III, *The Last Phase 1919-1939*, Nueva York, Basic Books, 1957. *[Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona, Anagrama, 2003.]
KAPLEAU, Philip, *The Zen of Living and Dying*, Boston y Londres, Shambhala, 1998. *[El zen de la vida y la muerte: guía práctica espiritual*, Barcelona, Oniro, 1999.]
KIERKEGAARD, Søren, *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*, Princeton, Princeton University Press, 1980. *[La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008.]
KÜBLER-ROSS, Elisabeth, *On Death and Dying. What the Dying Have to Teach Doctors, Nurses, Clergy, and Their Own Families*, Nueva York, Scribner, 2003. *[Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, Mondadori, 2000.]
KÜBLER-ROSS, Elisabeth, *Death: The Final Stage of Growth*, Nueva York, Scribner, 1986. *[La muerte: un amanecer*, Barcelona, Luciérnaga, 2002.]

KÜHN, Rudolf A., «Schillers Tod», *Zeitschrift für ärztliche Fortbildung*, vol. 87, nº 12 (1993), pp. 1005-1007.

LANCZIK, M. H., «Die Psychose Friedrich Hölderlins aus der Sicht Karl Leonhards», *Fortschritte der Neurologie Psychiatrie*, vol. 63, nº 5 (mayo 1995), pp. 206-208.

LAVI, Shai J., *The Modern Art of Dying*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

LEAMAN, Oliver, *Moses Maimonides*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990.

LEE, R. Warden, «Grotius: The Last Phase, 1635-1645», *Transactions of the Grotius Society*, vol. 31 (1945), pp. 193-215.

Leibniz 1646-1716. Aspects de l'homme et de l'oeuvre, París, Éditions Aubier-Montaigne, 1968.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Protogaea*, Chicago, University of Chicago Press, 2007. *[Protogaea*, Oviedo, Krk, 2006.]

LIDDELL, Henry George, y SCOTT, Robert (eds.), *A Greek–English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, A. S. Pringle-Pattison (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1934. *[Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 2002.]

LONG, A. A., (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

LONG, A. A., y SEDLEY, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

LUCIANO de Samosata, «Dialogues of the Dead», en *Lucian*, vol. 7, Cambridge, Harvard University Press, 1961. *[Diálogos de los dioses; Diálogos de los muertos; Diálogos marinos; Diálogos de las cortesanas*, Madrid, Alianza, 2005.]

LUCRECIO, *On the Nature of the Universe*, Londres, Penguin, 1994. *[La naturaleza de las cosas*, Madrid, Alianza, 2003.]

LYOTARD, Jean-François, *The Confession of Augustine*, Stanford, Stanford University Press, 2000. *[La confesión de Agustín*, Madrid, Losada, 2002.]

MACEY, David, *Frantz Fanon. A Life*, Londres, Granta, 2000.

MACINTYRE, Alasdair, *Edith Stein: A Philosophical Prologue*, Londres, Continuum, 2006.

MAIMÓNIDES (Moses ben Maimon), *Ethical Writings of Maimonides*, Raymond L. Weiss y Charles E. Butterworth (ed.), Nueva York, Dover Publications, 1975.

MANSFELD, J., y RUNIA, D. T., *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, Leiden, Brill, 1997.

MAQUIAVELO, Nicolás, *The Prince*, Londres, Penguin, 1981. *[El príncipe, Madrid*, Alianza, 2008.]

MARCEL, Le Chanoine, *La Mort de Diderot d'après des documents inédits*, París, Libraire ancienne Honoré Champion, 1925.

MARCO AURELIO, *Meditations*, Londres, Penguin, 2004. *[Meditaciones*, Madrid, Cátedra, 2001.]

MCALISTER, Linda Lopez, *Hypatia's Daughters. Fifteen Hundred Years of Women Philosophers*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1996.

MCCORMICK, John, *George Santayana: A Biography*, Nueva York, Knopf, 1987.

MCDERMOTT, Timothy, *How to Read Aquinas*, Londres, Granta Books, 2007.

MCKENNA, Kristine, y DERRIDA, Jacques, «The Three Ages of Jacques Derrida. An interview with the father of Deconstruction», *L.A. Weekly*, 8-14 de noviembre 2002.

MEI, Yi-Pao, *Motse, The Neglected Rival of Confucius*, Londres, Arthur Probsthain, 1934.

MÉNAGE, Gilles, *The History of Women Philosophers*, Londres y Nueva York, Lanham, 1984.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signs*, Evanston, Northwestern University Press, 1964. *[Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964.]

METTRIE, Julien Offray de la, *Textes Choisis*, Marcelle Tisserand (ed.), París, Éditions Sociales, 1954.

METZGER, Bruce M., y MURPHY, Roland E. (eds.), *The New Oxford Annotated Bible with Apocryphal / Deuterocanonical Books*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.

MILL, John Stuart, *Autobiography of John Stuart Mill*, Nueva York, Columbia University Press, 1924. *[Autobiografía*, Madrid, Alianza, 2008.]

MONK, Ray, *Bertrand Russell. The Spirit of Solitude, 1872-1921*, Nueva York, The Free Press, 1996.

MONK, RAY, *Bertrand Russell. The Ghost of Madness, 1921-1970*, Nueva York, The Free Press, 2001.

MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Londres, Penguin, 1991. *[Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 2002.]

MONTAIGNE, Michel de, *Essays*, vol. 1, Londres, J. M. Dent, 1965.

MONTAIGNE, Michel de, *The Complete Essays of Montaigne*, Stanford, Stanford University Press, 1976. *[Ensayos completos*, Madrid, Cátedra, 2003.]

MOODY, Raymond, *Life after Life*, Nueva York, Bantam, 1976. *[Vida después de la vida*, México, Edaf, 1984.]

MULDOON, PAUL, *Madoc: A Mystery*, Nueva York, Farrar, 1991.

MÜLLER-DOOHM, Stefan, *Adorno: A Biography*, Cambridge, Polity, 2005. *[En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*, Barcelona, Herder, 2003.]

NAGEL, Thomas, «Death», *Nous*, vol. 4, nº 1 (febrero 1970), pp. 73-80.

NETTON, Ian Richard, *Al-Farabi and His School*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo. How One Becomes What One Is*, Londres, Penguin, 1980. *[Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, 1997.]

PABLO, san, *The Writings of St. Paul*, Wayne A. Meeks (ed.), Nueva York, W. W. Norton, 1972.

PASCAL Blaise, *Pensées*, Londres, Penguin, 1966. *[Pensamientos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999.]

PASCAL, Gilbert, *The Life of Mr. Paschal*, Londres, J. Bettenham, 1744.

PETRONIO, *Satyricon*, Londres, Everyman, 1996. *[Satiricón*, Madrid, Gredos, 2001.]

PHILLIPS, Adam, *Darwin's Worms*, Nueva York, Basic Books, 2000.

PLATÓN, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, Cambridge, Harvard University Press, 1914. *[Apología de Sócrates; Critón; Fedón*, Madrid, Akal, 2005.]

PLATÓN, *The Last Days of Socrates*, Londres, Penguin, 1954.

PLOTINO, *Porphyry on Plotinus. Ennead I*, Cambridge, Harvard University Press, 1966. *[Enéadas*, Libros I-II, Madrid, Gredos, 2001.]

PLUTARCO, *Moralia. Index*, Cambridge, Harvard University Press, 2004. *[Obras morales y de costumbres (moralia)*, Madrid, Akal, 1987.]
PLUTARCO, *The Lives of the Noble Grecians and Romans*, Nueva York, Modern Library, 1992. *[Vidas de los ilustres y excellentes varones griegos y romanos*, Valencia, Universidad de Valencia, Servicio de Publicaciones, 1993.]
POLLOCK, Frederick, *Spinoza: His Life and Philosophy*, Londres, Duckworth, 1899.
QUINCEY, Thomas de, *On Murder*, Robert Morrison (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2006. *[Del asesinato considerado como una de las bellas artes*, Madrid, Alianza, 2006.]
QUINCEY, Thomas de, *The English Mail-Coach and Other Essays*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1961.
RICOEUR, Paul, *On Translation*, Londres y Nueva York, Routledge, 2006. *[Sobre la traducción*, Buenos Aires, Paidós, 2005.]
ROCHEFOUCAULD, François de la, *Maxims*, South Bend, St. Augustine's Press, 2001. *[Máximas*, Madrid, Akal, 1984.]
ROGERS, Ben, *A. J. Ayer: A Life*, Londres, Vintage, 2000.
ROGOW, Arnold A., *Thomas Hobbes. Radical in the Service of Reaction*, Nueva York y Londres, W. W. Norton & Company, 1986.
ROSENZWEIG, Franz, *The Star of Redemption*, Notre Dame, Notre Dame Press, 1985. *[La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 2006.]
ROUDINESCO, Elisabeth, *Jacques Lacan*, Nueva York, Columbia University Press, 1997. *[Jacques Lacan: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1995.]
ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Reveries of the Solitary Walter*, Londres, Penguin, 2004. *[Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 2008.]
ROWLEY, Hazel, *Tête-à-Tête: The Tumultuous Lives and Loves of Simone de Beauvoir & Jean-Paul Sartre*, Nueva York, Harper Collins, 2005. *[Sartre y Beauvoir*, Barcelona, Lumen, 2006.]
RUSSELL, Bertrand, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, Paul Edwards (ed.), Londres, George Allen & Unwin, 1957. *[¿Por qué no soy cristiano*?, Barcelona, Edhasa, 2005.]
RZEPKA, CHARLES J., «De Quincey and Kant», *PMLA*, vol. 115, nº 1 (enero 2000), pp. 93-94.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Martin Heidegger: Between Good and Evil,* Cambridge, Harvard University Press, 1999. *[Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997.]

SANDFORD, Stella, *How to Read Beauvoir*, Londres, Granta Books, 2006.

SCALA, Spencer M. di, «Giovanni Gentile: una biografia», *The Journal of Modern History*, vol. 70, nº 1 (marzo 1998), pp. 210-211.

SCHILPP, Paul Arthur, (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap,* La Salle, Open Court, 1887.

SCHOPENHAUER, Arthur, *On the Suffering of the World*, Londres, Penguin, 2004. *[Meditaciones sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Madrid, Tecnos, 2006.]

SÉNECA, *On the Shortness of Life*, Londres, Penguin, 1997. *[Sobre la felicidad; Sobre la brevedad de la vida*, Madrid, Edaf, 1997.]

SHAPIRO, Herman, ed., *Medieval Philosophy. Selected Readings from Augustine to Buridan*, Nueva York, Modern Library, 1964.

SPINOZA, Baruch, *Ethics*, Londres, Penguin, 1996. *[Ética: demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2007.]

STANLEY, Thomas, *The History of Philosophy*, 3 vols., Nueva York y Londres, Garland, 1978.

STEVENS, Wallace, *The Palm at the End of the Mind*, Nueva York, Vintage, 1967.

STONE, I. F., *The Trial of Socrates*, Londres, Picador, 1989. *[El juicio de Sócrates*, Barcelona, Mondadori, 1988.]

STRATTON, George Malcolm, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, Londres, George Allen & Unwin, 1917.

TAYLOR, M., y LAMMERTS, D., *Grave Matters,* Londres, Reaktion, 2002.

TENNEMAN, Gottlieb, *Geschichte der Philosophie*, 11 vols. Leipzig, 1789-1819. *The Three Imposters,* http://www.infidels.org/library/historical/unknown/three_impostors.html.

TIEDEMANN, Dietrich, *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Berkeley*, 6 vols. Marburgo, 1791-1797.

URVOY, Dominique, *Ibn Rushd (Averroes)* Londres, Routledge, 1991. *[Averroes: las ambiciones de un intelectual musulmán*, Madrid, Alianza, 1998.]

VOLTAIRE, *Miracles and Idolatry*, Londres, Penguin, 2005.

WARD, Benedicta, *The Sayings of the Desert Fathers*, Londres y Oxford, Mowbray, 1975.

WEIL, Simone, *Cahiers, Volume 3, Février 1942-Juin 1942, La porte du transcendant*, París, Gallimard, 2002. *[Cuadernos*, Madrid, Trotta, 2001.]

WEINBERGER, Eliot, «Empedocles and Valmiki», *Fulcrum*, nº 5 (2006), pp. 33-38.

WHITE, Caroline (trad.), *Early Christian Lives*, Londres, Penguin, 1998.

WILKES, Johannes, «Friedrich Nietzsche: Die Geschichte seiner Krankengeschichte», *Psychiatrische Praxis*, vol. 27, nº 3 (abril 2000), pp. 147-150.

WILLIAMS, Rowan, *The Poems of Rowan Williams*, Grand Rapids y Cambridge, William B. Eerdmans, 2002.

WOLF, A., ed., *The Oldest Biography of Spinoza*, Port Washington y Londres, Kennikat Press, 1927.

YATES, Frances A., *The Art of Memory*, Londres, Ark, 1984. *[El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974.]

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1982. *[Hannah Arendt: una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006].

ZOURABICHVILI, FRANÇOIS, *Le vocabulaire de Deleuze*, París, Ellipses, 2003.

NOTAS DEL TRADUCTOR

[1] *Si j'estoy faiseur de livres, je feroy un registre commenté des morts diverses, qui apprendroit les hommes à mourir, leur apprendroit à vivre (Essais,* libro 1, cap. XIX).

[2] *Master*, en inglés maestro, pero también señor, amo.

[3] *Hobbyhorse*: juguete formado por una cabeza de caballo de madera y un palo; aquí: tema favorito o recurrente.

[4] *Publish or perish* (publica o perece) es un despiadado lema en el ámbito de la investigación.

[5] Personaje de la serie de libros infantiles «Winnie the Pooh», un asno cabizbajo y deprimido.

[6] Oficio.

[7] Joseph McCarthy, presidente de la Comisión del Senado estadounidense contra las «actividades antiamericanas».

[8] Arma empleada en el mencionado doble homicidio.

[9] *Bad frankfurter* = mal «hombre de [la escuela de] Frankfurt», juego de palabras intraducible.

[10] *Non-ego takeover*, también «OPA hostil del no-yo».

[11] *Not being in time*, también, no estar en el tiempo.

[12] *Diet of worms; worm* = gusano, juego de palabras con la Dieta de Worms, convocada por Carlos V en 1521, donde Lutero se negó a retractarse y fue declarado hereje.

[13] *The late Wittgenstein*, el difunto W., pero también el W. tardío, o de la madurez.

«Critchley es probablemente el filósofo más perspicaz y lúcido del mundo anglosajón actual. Aunque lo haga con humor, tiene algo realmente serio que decir.»
London Review of Books



«¿La muerte? No pienso en ella».

Si este comentario, atribuido a Jean-Paul Sartre, es cierto, entonces él era único entre los filósofos. Ya que, como Simon Critchley muestra en este original y estimulante libro, la cuestión de qué puede considerarse un «buena muerte» ha sido, desde tiempos muy remotos, la preocupación central de la filosofía.

Pero ¿qué hay de las propias muertes de los filósofos? De las 190 que aquí se relatan, muchas son extravagantes, y abundan las historias de locura, asesinatos, suicidio y padecimiento. Heráclito murió asfixiado en el estiércol; Empédocles se zambulló en el Etna esperando convertirse así en un dios; las últimas palabras de Hegel, refiriéndose a sí mismo, fueron: «sólo un hombre me ha comprendido en la vida, y aun él creo que no me comprendió»; Jeremy Bentham se hizo disecar, y se halla, a la vista de todos, en el University College de Londres; Nietzsche sufrió una lenta y estúpida muerte a raíz de haber besado a un caballo en Turín...

Desde la autoburla de los maestros zen en los haikus en su lecho de muerte hasta las últimas palabras de los santos cristianos o de los sabios contemporáneos, *El libro de los filósofos muertos* inspira tanto diversión como reflexión. Como Critchley demuestra con brillantez, observar de cerca lo que los grandes pensadores dijeron de la muerte resulta ser una optimista indagación sobre el significado y la viabilidad de la felicidad humana. Para aprender a vivir hay que saber morir.

La crítica ha dicho...

«Un libro divertidísimo, repleto de maravillosos absurdos. Según demuestra Critchley, los ateos y los materialistas se fueron a la tumba con la misma serenidad que los verdaderos creyentes. No podremos vivir bien o en paz hasta que aceptemos nuestra naturaleza finita.»
Nicholas Fearn, *The Independent on Sunday*

«Riguroso, profundo y a menudo desternillante».
The Telegraph

«*El libro de los filósofos muertos* es una provocadora y fascinante invitación a pensar en la condición humana y en lo que la filosofía puede hacer para iluminarla. Nos permite distinguir los mejores intentos para rescatar algo de dignidad de nuestras breves y frágiles vidas, pero también percibir nuestros cómicos y trágicos fracasos.»
Julian Baggini, *Financial Times*

«Se pasa un rato increíblemente divertido leyendo estas más de 300 páginas... ¡Se morirán de risa! Un libro algo *freakie*, lleno de humor y en ocasiones burlón pero capaz de recoger toda la historia del pensamiento filosófico.»
John S. Doyle, *Irish Times*

«Un libro un tanto estrafalario que parte de las historias tétricas de los más importantes filósofos para conectarlas con sus principales ideas y teorías, y al mismo reflexionar sobre el Tema con mayúscula: la muerte.»
Publishing News

«Si un filósofo anglosajón se lanza a escribir sobre el tema de la muerte, es indispensable que domine la tradición filosófica llamada “continental”; Critchley es, entonces, la persona ideal para hacerlo. Su descripción de las vidas y muertes de filósofos son brillantes, amenas, reveladoras y se caracterizan por la claridad y el humor.»
New Humanist

Sobre el autor

Simon Critchley es catedrático de Filosofía en la New School for Social Research de Nueva York, y autor de libros sobre una amplia variedad de temas relacionados con la ética y filosofía, entre ellos la novela *Memory Theatre* o los ensayos *En qué pensamos cuando pensamos en fútbol y Bowie*. Es moderador de *The Stone*, un foro sobre filosofía contemporánea de *The New York Times*.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-2288-7
Diseño de la cubierta: Penguin Random House Grupo Editorial a partir del diseño original de Granta Books
Imagen de la cubierta: © Dan Mogford
Conversión ebook: Newcomlab, S.L.

www.megustaleer.com



Índice